نحو الواقع
مقالات فلسفية

تأليف

الدكتور/ يحيى هويدي
أستاذ الفلسفة بجامعة القاهرة

١٩٨٦

دار الثقافة للنشر والتوزيع
٢ شارع سيف الدين المهراني
القاهرة — تليفون ٩٠٤٦٩٦

نـــحو الواقـــع
مقالات فلسفيـــة

السياسة عند أحمد لطفى السيد

السياسة عند أحمد لطفى السيد أداة لتطبيق الفكر ، أما ركيزتها التى تقوم عليها فهى الأخلاق •

وبوسعنا أن نقول فى البداية ان أفكار لطفى السيد السياسية لم تكن جديدة بالنسبة الى الفكر العالمى ، لكنها كانت كذلك بالنسبة الى الفكر المصرى •

فالمنادة بالحرية والديمقراطية ، والنظر الى الأمة على أنها مصدر السلطات والمطالبة بالدستور والدعوة الى القومية والنفور من الاستبداد كلها مسائل حمل لواءها لطفى السيد فى مصر ، وسمعها الناس منه مأخوذين بها ، لكنها كانت قد أصبحت من بداهات الأفكار السياسية فى معظم البلاد الاوربية الدستورية ومع هذا فان المنادة بها فى مصر على يد لطفى السيد أكسبها طعما خاصا ، وأصبحت هى واسمه متلازمين •

وتتركز الآراء السياسية عند أحمد لطفى السيد حول محاور ثلاثة الحرية — الديمقراطية — القومية • وفى هذا المقال سنقدم صورة لكل منها واحدا بعد الآخر ، وأثرنا أن يكون شرحنا لها مشتملة على كثير من عباراته وتعبيراته التى يصعب اليوم على العديد من شبابنا أن يعثر عليها ، عسى أن يكون فى هذا المنهج طريقة لاحياء ذكراه بينهم وبيننا جميعا •

الحرية

الحرية عند لطفى السيد هى أغلى ما يمكن أن يطلبه الانسان فى الحياة • فهو يقول « لو كنا نعيش بالخبز والماء لكانت عيشتنا راضية وفوق الراضية • لكن غذاءنا الحقيقى الذى به نحيا ، ومن أجله نحب الحياة ليس هو اشباع البطون الجائعة بل هو غذاء طبيعى أيضا ،

ولكنه كان دائما أرفع درجة ، وأصبح اليوم أعز مطلبا وأغلى ثمنا . هو ارضاء العقول والقلوب . وعقولنا وقلوبنا لاترضى الا بالحرية ». بل ان الحرية عند لطفى السيد هى والحياة شىء واحد ، فيقـول : « أعجب من الذى يظن الحياة شيئا والحرية شيئا آخر ، ولا يريد أن يقتنع بأن الحرية هى المقوم الاول للحياة . ولا حياة الا بالحرية ». ويقرر كذلك أن ميل الناس الى تحصيل الحرية أمر طبيعى . ولكن الحرية لا تكتسب قيمتها حقا الا بالممارسة والاستعمال ، أى بعدم تعطيلها اذ أن « الحرية المعطلة عن الاستعمال . كما يقول هو بنص عبارته « تكون فى حكم المفقودة » .

وقد تناول لطفى السيد فى حديثه عن الحرية ما نستطيع أن نسميه بقيمة الحرية أو بالحرية كقيمة من القيم ، أو ما يسميه هو بالحرية العلمية وتناول كذلك الحرية السياسية .

الحرية كقيمة من القيم :

الحرية كقيمة من القيم ليست فى حقيقتها الا سلوكا فكريا ينبغى أن يشيع فى ابناء الامة كلهم ، ويولد لديهم تلك الشجاعة الأدبية التى يحتاجها الناس فى المطالبة بحقوقهم ، وبخاصة اذا كانت هذه الحقوق حقوقا عامة وليست شخصية . وهذه الحرية باعتبارها قيمة من القيم هى التى ينبغى أن يكتسبها المتعلمون من وراء تحصيلهم للعلم ، لأنها هى التى تعودهم حرية الرأى والصبر على الأذى الذى ينتج دائما عن التمسك بالحق والزود عنه فى جميع الاحوال وفى مواجهة كل الضغوط وعلى هذا النحو فان الحرية كقيمة لا تنفصل عن قوة الارادة التى يتحلى أو ينبغى أن يتحلى بها العلماء فى الدفاع عن رأيهم ثباتا على المبدأ واستمساكا بالقيم والمثل العليا .

والحرية باعتبارها قيمة من القيم أو الحرية العلمية لازمة كذلك للصحفى . وهى ألزم لهذا الأخير من أى شخص آخر فيما يـرى أستاذ الجيل . وذلك لأن الناس بطبائعهم مشغولون بأمورهم الخاصة،

وبتدبير حياتهم • ورجال الصحافة هم الذين يرشدون الناس — كما يقول لطفى السيد — الى أن لهم فوق وجودهم الخـــاص وجودا عاما ينبغى أن يشارك الجميع فيه ويوجـــه اهتمامه اليه • الناس بطبائعهم — كما يقول لطفى السيد — « أشتات فى الرأى ، أو كما قيل — الناس عدد رؤوسهم آراء •••• حتى ترشدهم الصحف كل يوم الى أن فـــوق وجودهم الخاص وجودا عاما هو غير وجودهم الخاص ، وأن لهـــذا الوجود العام يجب أن يرقى اليه بعمل الأفراد » وعندما يعرض رجال الصحافة لذلك الوجود العام ، فانهم سيجدون أنفسهم فى مسيس الحاجة الى تلك الحرية العلمية أو الى تلك الشجاعة الأدبية التى لاغنى عنها فى تكوين وفى تربية ما يسمى بالرأى العام •

وتربية هذا الرأى العام الشجاع لا يمثل فقط الهدف الذى يجب أن يضعه رجال الصحافة نصب أعينهم بل يجب أيضا أن يكون هدفا لا يخطئه رجـــال التعليم فى تأديتهم لرسالتهم • فالتعليم يهـــدف أولا وقبل كل شىء الى الارتقاء والكمال بالأمة • أما ذلك التعليم المحدود الذى يصل بأبناء الأمة الى مقاعد الوظيفة ، أو كما يقول لطفى السيد فى عبارته الدقيقة المعبرة دائما • وذلك التعليم الذى تصبح فيه معاهد التعليم معامل مستخدمين يدور بهم دولاب الحكومة ، فلا يستحق منهـــا الالتفات لأن هذا هو نفس الهدف الذى وضعه المستعمر بنفسه من وراء التعليم فى بلادنا • فعندما سئل أحد نظار المدارس الثانوية من الانجليز عن الهدف من التعليم فى مصر قال « انا نعلم لنخرج موظفين للحكومة» أما لطفى السيد فيرد عليه قائلا : « ان الغرض من التعليم كما هو الحال فى جميع الأمم المتمدنة ، هو رفع مستوى العقول المصرية والأخلاق الى كمالها الممكن » ثم يستطرد قائلا « ليس العلم بخواص الاجسام وتصريف المادة ومقاومة المواد وفق القوانين هو كل مقومات الأمم ، وليس هو الموحد للأخلاق العامة التى يكون نتائجها الثقة بين الرجل والرجل ، والتضامن بين العامل والعامل ، ونصرة الحق والشجاعـــة الأدبية فى ابداء الرأى والاســـتقلال الذاتى الذى يجعل الحـــر يأبى أن يكون عبدا لسلطة مهما كانت قدرتها على نفسه وعلى ماله • تلك الصفات

التى هى من أركان الاستقلال العام » فالتعليم اذن ، اذا كان قائما على الحرية العلمية أو على الحرية كقيمة — فانه سيكون هو السبيل الى الاستقلال ، وهو الذى يصل بالأمة الى السعادة • وذلك لأن التعليم الحقيقى هو ما يسميه لطفى السيد بالتعليم المنتج ويقصد به التعليم والتربية معا ••• ويعرف على النحو التالى « هو ذلك التعليم الذى يكون فرصة تقليل الفروق الموجودة طبيعية بين أفراد الأمة الواحدة ، وتكثير عدد المتشابهات بينهم حتى تتشابه أميالهم وآمالهم ، وتتوحد مقاييس تقديرهم لما يجرى بينهم من الحوادث ، وتتقارب عاداتهم وأخلاقهم، فيقوى النسيج الاجتماعى لأمتهم » • والذى يقصد به لطفى السيد من توحيد مقاييس تقدير الناس لما يجرى بينهم من الأحداث هو دون شك أن تتوحد نظرتهم الى القيم ويتوحد الاساس الذى يقوم عليه سلم القيم فى المجتمع • ولهذا نجده يقول فى عبارات رائعة مركزة : « الغرض من التعليم هو تسليح الناشىء ليقوم بوظيفة رجل » ويقول كذلك : « الغرض العام من التعليم فى كل أمة هو صبغ بنيها بصبغة واحدة حتى يصبحوا بقدر الامكان متشابهين فى الأخلاق والميول والعادات » ثم يستطرد قائلا : « الواجب على كل أمة أن تعلم بنيها نظريتها فى الخير والشر • وعندنا فى مصر أن مبدأ الخير والشر راجع الى أصل الاعتقاد بأصول الدين • فعليه يجب أن يكون الدين من هذه الوجهة الأخلاقية فيه هو قاعدة التعليم العام » •

وهكذا نرى أن الحرية كقيمة من القيم قد جعلها لطفى السيد صنوا للشجاعة الأدبية وأقام الرأى العام وقوته أو وحدته عليها وهذه الوحدة لن تكون قائمة على أساس صحيح الا اذا كانت وحدة أخلاقية تستند فى أساسها على التربية الدينية • ومعنى هذا أن الهدف من التعليم لا يختلف عند لطفى السيد عن الهد فمن تكوين رأى عام موحد وصحيح أو سليم ، ألا وهو تحقيق الاستقلال •

ولهذا كان من الطبيعى أن يضيف لطفى السيد الى الأهداف التى حددها سابقا للتعليم هدفا آخر ، وهو : « أن يذهب من قلوب الأفراد

الخوف من الحاكم المطلق وينزع بها الى احترام الدستور » • وسنعود بعد قليل الى الحديث عن احترام الدستور عند تناولنا للحريـــة السياسية والديمقراطية كمـا تصورها أستاذ الجيـل • لـكن حديث لطفى السيد هنا عن نزع الخوف من قلوب المواطنين فى مواجهة الحاكم المطلق وهو ما يتصل بالتربية الأخلاقية لأفراد الأمة وبتكوين رأى عام موحد فيها قائم على أساس أخلاقى سليم ، هو الذى يستحق منا هنا وقفة أخرى •

ذلك أن الأمة فى رأى لطفى السيد ليست الا مجموعة من الافراد تقوم حياتهم على « مجموعة من المشاعر » ـــ كما يقول بنص ألفاظه • وهذه المشاعر فى الحكم المطلق أو الاستبدادي : « شعور بالذل والعبودية يقبض الصدور ويحبس الملكات ويكره المرء فى عيشته •••• حيـاة جربت فكانت نتيجتها جمود القرائح وفساد القلوب •••• اننا فقدنـا بالاستبداد ينابيع السرور التى من شأنها أن تتفجر فى النفس الانسانية» ويقول لطفى السيد فى موضوع آخر « ان الاستبداد هو أصل الرذائل ، لأنه يخرج الناس من فطرتهم » • ثم يضيف فى عبارة رائعة أخرى « أن الناس كلما بسطوا يدهم للقوى القاهرة بصق عليها » • وهذا قول حق • فالاستبداد هو الذى ينمى فى الناس أخلاق النفاق وعبادة الأصنام ويعودهم على الاستكانة والضعف والخضوع • وبعبارة أخرى فان الاستبداد يزرع الشرك فى النفوس ويشيع الأخلاق الضعيفة بين أفراد الأمة •

والذى يستوقف النظر حقا فى الفترة السابقة هو تعريف لطفى السيد للأمة على أنها مجموعة من الافراد تقوم حياتهم على مجموعة من المشاعر • فلطفى السيد الفيلسوف العقلانى الذى أمضى زهاء ربع قرن من عمره فى ترجمة كتب أرسطو الفيلسوف العقلانى الاول ، وقدم لنا من خلال هذا الجهد الكبير الترجمات العربية لكتب المعلم الاول : كتاب الأخلاق الى نيقوماخوس عام ١٩٢٤ ، كتـاب الكون والفسـاد عام ١٩٣٢ ، كتاب الطبيعة عام ١٩٣٥ ، كتاب السياسة عام ١٩٤٧ ،

لطفى السيد هذا نجده كرجل سياسة يخلع هذا الرداء العقلانى ولا يعرف الانسان أو الفرد جريا وراء أرسطو أو ديكارت بأنه حيوان عاقل أو ناطق بل بقوله انه « مجموعة من المشاعر » أى أنه مجموعة من الآمال والآلام ومجموعة من التطلعات المشروعة الى معيشة أفضل وأيضا من المعاناة والهم ، وهو لا يقصد بهذا بطبيعة الحال ما قصده الفلاسفة من خلال مقولة « الهم » أو على لسان سارتر حين عرف الانسان بأنه « مشروع فاشل » أو بأنه مجموعة من الامكانيات غير الممكنة ، وهو أيضا لايقصد من وراء حديثه عن المعاناة تلك المعاناة الاقتصادية فى الحياة المادية المعاشة للانسان على نحو ما نجد ذلك عند الماركسيين مثلا ، بل كل ما قصد اليه لطفى السيد كرجل سياسة أن الانسان كرامة وحرية ، واذا أشبع فى الفرد هذا الشعور بالكرامة وارتوى تماما ، انتظرنا منه الرضى والتأييد والانتماء . أما اذا قهر فى وجوده واستذل بالضغط والمهانة والاستبداد فلن نتوقع منه بعد هذا الا الاعراض والنفور وعدم الاستجابة .

وستظل هذه النظرة التى نظر بها أستاذ الجيل الى التربية الأخلاقية والسياسية للأمة وقيامها على نزع الخوف من القلوب « قلوب أفراد الأمة » وتعويدهم على الحرية والكرامة والاستقلال هى النظرة الصحيحة ليس فقط فى ميدان الفلسفة السياسية أو حتى فى ميدان العمل السياسى بل أيضا فى مجال النظرة العامة الى الانسان والى الوجود .

الحرية السياسية :

يميز أحمد لطفى السيد بين نوعين من الحكم :
الحكم الشخصى أو الحكومة الشخصية ــ والحكم النيابى أو الحكومة النيابية .

والنوع الاول هو الحكم الاستبدادى ، أما الثانى فهو الحكم الدستورى . الحكومة الشخصية قوامها ــ كما يقول هو ــ « عبادة

القوة » أما الحكومة النيابية فهى الوكيلة عن الأمة ، لكن هذه الأمة « هى التى نصبت الحكومة وكيلا وهى التى تعزلها ، لأن الأمة هى الكل فى الكل ومقامها فوق كل مقام » • والحكومة الشخصية « لا تصلح الا فى الشعوب الجاهلة المنحطة العزائم التى خلع قلوبها رهبوت القوة وتسممت أخلاقها بمبادىء الضلال التى ينشرها بين الناس كتاب السلطة الاستبدادية • فاذا تقدم الشعب فى المدنية أحس بثقل تلك الحكومة الشخصية ، وأخذ يتبرم بها ، ويظهر قلة ثقته بمقاصدها حتى ينال الدستور » •

وفى ضوء هذه التفرقة بين الحكومة الشخصية والحكومة النيابية علينا أن نفهم تصور شيخ الفلاسفة وأستاذ الاساتيذ للحرية السا سية فهو يميز فى ضوئها بين طريقتين تتحدد عن طريقهما علاقة الحكومة بنا كمحكومين • الطريقة الاولى تجعلنا عيالا على الحكومة ، رعية لها ، معتمدين عليها فى كل اصلاح حتى التربية وحتى فى حماية الفضائل والصلح بين المتخاصمين أفرادا وعائلات • والنتيجة لهذا الاتجاه أن تتدخل الحكومة فى كل أمور الفرد ، يناط بها ترتيب داره وفق ما تشاء لا على ما يشاء هو ، ويصبح هو تحت وصيانتها : وصاية الحجر • وسيكون لهذا الوضع تأثيره الضار على حريته أو على خوفه من تحمل المسئولية •

وهذا الاتجاه يطلق عليه لطفى السيد « طريق الجماعيين » ويؤكد أنه لا يناسبنا نحن ، ولا يتفق مع ما ننشده فى تربيتنا لأبنائنا من ازالة العقبات عن طريقهم حتى ينعموا بالحرية ، وننشلهم من الضعف أو الخور الذى أورثهم اياه الحكم الماضى •

أما الاتجاه الثانى فيسميه « طريق الحريين » وهى الترجمة التى ارتضاها لكلمة « الليبراليين » ، ويفضلها على كلمة « الاحرار » لأنه لو كان الليبراليون هم وحدهم الاحرار ، فان هذا سيفهم منه أن غيرهم أرقاء أو عبيد — الأمر الذى لا نرضى به لأحد ، ولهذا نجده يفضل تعبير : « الحريين الدستوريين » على « الاحرار الدستوريين » لأنه

لو صح هذا التعبير الأخير ، فهل يجوز أن نسمى المحافظين وهـــــم خصوم الاحرار بالعبيد ؟

ولا شك أن القارىء لابد أن يكون قد فهم أن مذهب الحريين هو مذهب الفرديين • فاذا كان الجماعيون يضحون بوجود الفرد وبمصلحته لحساب المجموع ، ولا ينظرون الى كيانه الا على أنه جزء من كيان المجموع ، فان الفرديين يؤكدون على العكس من ذلك أن للفرد قيمة فى ذاته ، وأنه لا سبيل الى التضحية به فى سبيل المجموع أو المجتمع• يقول لطفى السيد : « ما فائدة المرء من أن يعيش فى الجمعية اذا كان يخسر بالجمعية أعز ما وهب الله فى هذه الدنيا وهى الحرية • وماذا يكون المقابل الذى تعطيه الجمعية اذا هى سلبت منه كل حريته اعتمادا على أن السلب انما هو لمصلحة الجمعية » • ان الحـــريين يعتقدون ان الحكومة ضرورة من الضرورات ، لكن واجباتها تنحصر فى البوليس واقامة العدل وحماية البلاد • أما ما يخرج عن هذه الدائرة ، فيؤكد لطفى السيد أنه « لا يحل لها المداخلة فيه » •

وبعبارة أخرى ، فان الحرية السياسية التى تقوم عليها مذهب الحريين هى الحرية الفردية • ولا سبيل الى تلك الحرية الا عن طريق التعليم والتربية ، فعلينا بهما حتى تتحقق سلطة الأمة فى نظر كل المواطنين ، ونصل بهذا الى الارتقاء الحقيقى للمجتمع • حقا ان طريق التربية والتعليم • كما يصفه لطفى الســـيد — « لابراق الرداء ولا حاضر النتيجة » • لكن ليس أمامنا غيره سبيلا الى التقدم •

وفى الحقل الاقتصادى ، مسترشدا بتلك الحرية الفردية ، نجده يتحدث عن « التربية الاقتصادية » التى تهدف الى تمرين الفلاحين على الحرية بدون تدخل الحكومة • ويقرر أن أفضل أنواعها فى بلادنا يتمثل فى « النقابات الزراعية الحرة التى ليس للحكومة فى أمـــرها الا حمايتها وتشجيعها » •

الديمقراطيــة

تلك بعض آراء لطفى السيد حول مقولة الحرية ــ وعليها تأسست نزعته الديمقراطية ·

فقد كان لطفى السيد يؤمن بالديمقراطية · ولكن ديمقراطيته كانت ديمقراطية فكر وكانت نزعة ارستقراطية واضحة · لم تكن ديمقراطية من ذلك النوع الذى يعنى الوقوف الى جانب القاعدة العريضة ، ولم تكن ذات نزعة جماهيرية شعبية ولم تكن كذلك قهرا للاقلية على مالا تريد احتراما لمــا يتفق مع رأى الاغلبية · بل كانت فقط تعبيرا عــن حرية الفرد فى ابداء رأيه وفى الدفاع عنه ·

ديمقراطية لطفى السيد سلوك عقلى · اشتغاله بالترجمة ، وبترجمة أعمال أرســطو الأخلاقية والسياســية بالذات تدخــل فى باب تلك الديمقراطية العقلية ، ديمقراطية المثقفــين · ايمانه بالتعليم طـريقا للارتقاء والتطور يدخل أيضا فى هذا الباب ، لأن منهجه فى الأصلاح أقرب الى اتجاه الامام محمد عبده منه الى اتجاه الأفغانى · وذلك لأنه كان ينفر من الثورة والعنف ، وينادى بافشاء السلام · وهو يقول فى هذا السبيل : « اذا اعتقدنا أن طريق الرقى هو استعمال القــوة اعتسافا فهذا طريق خطر السلوك عقيم النتيجة » ولعل تفضيله للترجمة على التأليف يدخل فى هذا الباب أيضا : باب التدرج فى تنوير الأمــة والبدء باحاطتها بكل أنواع المعرفة من الأمم التى سبقتنا الى الرقى · بدلا من المغامرة والعجلة بالتأليف الذى يضطر فيــه المرء أحيــانا الى الانحياز الى طريق دون آخر يصبح ملتزما به ، ولكن سرعان ما يتبين أنه لم يكن الا مجرد اختيار عشوائى ، ولعل اشتغاله بالصحافة أيضا يدخل فى هذا الباب · وذلك لأن رسالة الصحافة ، ورسالة صحيفة الجريدة التى كان يديرها ويحررها انحصرت فى أنها كانت « صحيفة للتنوير والترشيد » · أما اتجاها فقد وصف بأنه « الاعتدال الصريح » ونص على أهدافها على النحو التالى « ارشاد الأمة المصرية الى أســباب الرقى الصحيح والحض على الأخذ بها واخلاص النصح للحكومة والأمة بتبيين

ما هو خير وأولى » وقد عمل لطفى السيد بالجريدة قبل أن تصبح لسان حزب الأمة ، وبعد أن أصبحت لسان هذا الحزب ، وأصبح لطفى السيد من بين أعضائه •

والحق أن مطالبة الجريدة بالديمقراطية بعن أن أصبحت صحيفة حزبية قـد تعدت وتجاوزت حدود الديمقراطية العقلية ، واتخـذت طابع الديمقراطية الدستورية السياسية • لكن على أى حـال كانت الديمقراطية التى نادى بها هى الديمقراطية النيابية ذات النمطالغربى، أعنى أنها لم تكن من تلك الديمقراطية الشعبية الجماهيرية التى عرفها العالم بعد هذا •

وكان لطفى السيد يفاخر بأنه ذو نزعة ديمقراطية • وقد استغل منافسه فى انتخابات الجمعية التشريعية عام ١٩١٣ ذلك ، فأشاع بين الناخبين أن الديمقراطية مرادفة للالحاد ، وأن لطفى السيد يفاخـر دائما بأنه ديمقراطى • فذهب الناخبون الى دار لطفى السيد واستوثقوا منه شخصيا بأنه متمسك بديموقراطيته • ثم قاموا وقد استنتجوا أنه ملحد ، بناء على ما لقنهم المرشح الآخر • وكانت النتيجة لهـذه الواقعة سقوط لطفى السيد فى الانتخابات ، وسواء صحت هذه الرواية أم لم تصح فان لطفى السيد لم يكن الا مفكرا أو منظرا سياسيا وكان ضعيف الثقة فى الممارسة السياسية متباعدا عن خوض غمارها •

وقد مرت دعوة لطفى السـيد الى اقامة الديمقراطية النيابيـة الدستورية بمرحلتين : فى المرحلـة الاولى كانت موجهة ضـد الخديوى فقط • أما فى الثانية فقد أصبحت موجهة ضد الخديوى والاستعمار أو الانجليز معا • فى المرحلة الاولى ، كان أعضاء حزب الأمة ومـن بينهم لطفى السيد يرون أن استبداد الاحتلال أو الاستعمار أرفق بهم من استبداد الخديوى ، الامر الذى أدى بهم الى أن تحالفوا مع كرومر ، ممثل السلطة الانجليزية فى البلاد • ولا شك أن هذا التحالف كان وراءه الحرص على مصالحهم وزيادة نفوذهم فى البـلاد ، ولم يجدوا سبيلا الى هذا الا أن يتحالفوا مع السلطة الفعلية فى البلاد :

سلطة المستعمر وقد يكون وراءه كذلك اقتناعهم بأن سياسة العنف لا تجدى فتيلا مع المستعمر ، وبخاصة بعد فشل الثورة العرابية التى عارضوها وعارضها لطفى السيد معهم أو على الأقل عارض « دخول العسكر فيها وسيطرتهم عليها » مما أدى الى فشلها • فلم يبق لهم بعد هذا الا أن يهادنوا الاستعمار • وكانت مطالبتهم بالديمقراطية موجهة أصلا ضد الخديوى الذى كان يعارض فى قيام حياة نيابية ، على عكس الاستعمار الذى لم يكن يمانع فى هذا • ولكن جاءت بعد هذه المرحلة مرحلة أخرى أصبحت المطالبة فيها بالحقوق الدستورية موجهة ضد الخديوى والمعتمد البريطانى على السواء الذى تغير فى ذلك الحين ، أى بعد رحيل كرومر ، واصبح « جورست » • ولم يجد لطفى السيد بدا فى هذه المرحلة من مناصبة العداء للخديوى والمعتمد البريطانى على السواء ، الأمر الذى لم ينظر اليه كثير من أعضاء حزب الأمة بعين الارتياح ، اذ أنهم كانوا ما يزالون يأملون فى تحقيق منافعهم الشخصية على يد المعتمد البريطانى • لكن لطفى السيد كان قد اتضح لديه تماما أن المطالبة بالحقوق الدستورية للوطن والمواطن أمر لا غنى عنه فى بلورة معانى الاستقلال والقومية فى الأمة وفى تعميق الديمقراطية فى نفوس المواطنين •

وذلك لأن الديمقراطية فى صميمها لا تعنى الا المشاركة فى الحكم من جانب المواطن • وهذه المشاركة لا تعنى تولى السلطة ، بل تعنى مشاركته بالرأى فى أمورها ، وعدم غيابه عما يجرى حوله من أحداث• الأمر الذى لن يتحقق الا بنيل الاستقلال التام ، أى بخروج المستعمر• وهو يتحقق أيضا — وربما بنفس الدرجة — بعدم تسلط الحاكم أو بعدم استبداده وتحكمه فى أرزاق الناس وفى مقدراتهم ومصائرهم • الأمر الذى لا يتحقق الا بتطبيق معنى آخر للاستقلال : استقلال المواطن فى مواجهة الحاكم • ولن يتحقق هذا المعنى المزدوج للاستقلال الا بترسيخ الديمقراطية فى العقول والقلوب •

وثمة معنى ثالث للاستقلال طالب به لطفى السيد ، وهو الاستقلال قبل الدولة العثمانية • وهو ما سنعرض له الآن فى حديثنا عن تصوره للقومية •

القوميـــة

مالبثت فكرة الاستقلال أن اتخذت أبعادا جديدة جعلته ليس فقط مرتبطا بخروج الانجليز من مصر وليس متصلا بالتصدى لاستبداد الخديوى بل أصبح كذلك استقلالا عن نفوذ الدولة العثمانية فى مصر ومن هنا كانت عبارة لطفى السيد الشهيرة « مصر للمصريين » •

وقد فهم العرابيون هذه العبارة على أنها تعنى فقط مساواة المصريين بالترك والجركس فى الوظائف والمناصب ، فى حين أنها كانت تعنى عند لطفى السيد أو عند المثقفين من أعضاء حزب الأمة ومن المصريين بوجه عام رفض الولاء لدولة الخلافة وخروج مصر على السيادة العثمانية تأكيدا لقوميتها •

ومعارضة لطفى السيد لفكرة « الجامعة الاسلامية » موقف شبيه بهذا الموقف ويعبر عن نفس ذلك الاتجاه من التفكير • وقد لاقت هـذه المعارضة من جانب الكثيرين خوفا من عودة النفوذ التركى ، الا أن بعض أعيان حزب الأمة لم يوافقوا على التطرف فى انكار الرابطـة العثمانية على نحو ما كان يريد لطفى السيد • فلم يرضوا مثلا عـن موقفه حين دعا الى الحياد فى الحرب الدائرة بين ايطاليا وتركيا عام ١٩١١ ، ولا عن موقفه من حملة ايطاليـا على طرابلس الغرب ــ فقـد وقف لطفى السيد ضد مساندة كثير من المصريين لتركيا فى الحـرب بينها وبين ايطاليا • وذلك جريا وراء عواطفهم الاسلامية وعارض عمر طوسون الذى كان يدعو بين المصريين الى وجوب وقوفهم بجانب تركيـــا •

وكان موقف لطفى السيد فى هذا موقفا قوميا واضحا للعيـان • فقد كان يعتقد أن شخصية مصر القومية لن تكتمل الا باستقلالها التام ليس فقط عن بريطانيا بل عن الدولة العثمانية أيضا • بل رأى أنــه اذا جاز للمصريين أن يضعوا أولوية بين تلك الخيارات ، فالأولوية هنا ينبغى أن تعطى لاستقلال مصر عن الدولة العثمانية ، أما استقلالها عن بريطانيا ، فمن الممكن ــ هكذا كان رأيه ــ أن يتم تدريجيا • ولهذا

ا قامت الحرب العالمية الأولى كانت مصر فى موقف لا تحسد
— فهى تابعة لتركيا دولة الخلافة ، وهى الدولة التى أعلنت وقوفها
جانب ألمانيا أى الى جانب المحور ، ولكن الانجليز من ناحية
— كانوا يحتلون مصر وأعلنت الحكومة المصرية الأحكام العرفية
لاد تضامنا مع انجلترا • فوجدها لطفى السيد فرصة سانحة
لتأييد موقف الحكومة فى تضامنها مع انجلترا ، ولكنه فى الوقت نفسه
وجدها فرصة ثمينة لمطالبة بريطانيا باعلان الاعتراف باستقلال مصر ،
ثمنا لتضامنها معها •

والحق أن المصريين كانوا قد فقدوا الثقة فى الاعتماد على دولة
الخلافة لنيل استقلالهم ، وفطنوا — من خلال تجاربهم مع الباب
العالى — الى أنهم لن يحققوا الاستقلال الا بسواعدهم • ففى عام
١٨٨٧ عرض الانجليز الجلاء عن مصر • لكن فرنسا زينت للباب العالى
عدم قبول الشروط الموضوعة للجلاء • ولم ينس المصريون هذا الموقف
لتركيا • وترتب على هذا الموقف أن توجه بعض المصريين سعيا وراء
استقلال البلاد شطر فرنسا ، وتوجه آخرون شطر انجلترا • وانقسمت
الأمة فى ميولها ، الى أن جاء الاتفاق الفرنسى الانجليزى عام ١٩٠٤ ،
فقطع كل أمل للمصريين فى الدولتين وفى تركيا على السواء • وعندما
وقع حادث طابا ، وتبين للمصريين أن تركيا لا تهتم كثيرا بالتنازل
عن جزء من الأرض المصرية لانجلترا (وقد رجعت بعد هذا عن ذلك
التنازل) فقد الجميع ثقتهم بدولة الخلافة • ووجدها لطفى السيد
فرصة مواتية لاعلان معارضته الصريحة لفكرة الجامعة الاسلامية •
وهو يقول فى هذا الصدد « ان أحسن ما قرأناه فى أمر الجامعة الاسلامية
هو ما ذكره الأستاذ براون فى خطبته التى القاها فى كامبردج عام
١٩٠٣ وأبان فيها أن الجامعة الاسلامية هى خرافة ابتدعها دماغ
مكاتب جريدة التيمس فى فينا » •

وكان لطفى السيد فى معارضته لفكرة الجامعة الاسلامية مدفوعا
ليس فقط بأسباب قومية ، بل كان يخشى كذلك أن الانجليز قد يستغلونها

لتقوية نفوذهم السياسى فى مصر بحجة أن انتشارها من شأنه أن يؤدى الى قلق نفوس الاوربيين ، مما يؤدى الى التذرع باستمرار الاحتلال • ومن الممكن أيضا أن يؤدى انتشارها الى الزعم بأن الاسلام دين للتعصب أو للعصبية ، الأمر الذى يمكن أن يستغله الاستعمار فى تأليب عواطف اخواننا المسيحيين وفى ايذاء شعورهم مع أن المشاهد كما يقول لطفى السيد : « أن الاقباط فى مصر يعيشون مع المسلمين مختلطين فى المصالح والمساكن ، متكاتفين فى المزارع والاعمال ، متجاورين على مقاعد المدارس ، متشاركين فى الوظائف والمرافق • ولم يسمع من زمان بعيد أن المسلمين الذين أمرهم الدين بحسن المعاملة هاج هائجهم على اخوانهم أو ظهروا يوما بما يقتضيه وجود التعصب الدينى فى النفوس من الحقد الذى يقدح زنده الاشتراك فى المصالح »• ولهذا فان الشعار الذى رفعه لطفى السيد وهو « مصر للمصريين » كان يعنى فيما يعنيه أن مصر للمصريين المسلمين والاقباط معا • هذا فضلا عن أن ارتماء مسلمى مصر فى أحضان تركيا قد يشجع أقباطها على الارتماء فى أحضان الحبشة مثلا • وفى هذا يقول لطفى السيد : « هل من يقول لى ان هناك قبطيا يفضل منفعة الحبشة على منفعة مصر أى على منفعته هو ؟وهل من يقول لى بأن مسلما يفضل منفعة تركيا على منفعة مصر أى على منفعته هو ؟ نزلت الأديان لمنفعة الناس ، فلا يحل لنا أن نجعلها تناقض تلك المنفعة ، بل يجب علينا أن نوفق بينها ما استطعنا الى ذلك سبيلا » •

لهذا كله ، أعلن لطفى السيد فى موضع آخر : « ان المصرى هو الذى لا يعرف له وطنا غير مصر • ومصريتنا تقضى علينا أن يكون وطننا هو قبلتنا لا نوجه وجهنا شطر غيره » • وعندما تعرضت وحدة الأمة لخطر الانقسام على اثر اغتيال بطرس باشا غالى فى ٢١ فبراير سنة ١٩١٠ عندما ذاع بين المصريين ميله لمد امتياز قناة السويس أربعين سنة أخرى ، وظن الاقباط أن الجريمة ارتكبت بدافع التعصب الدينى انبرى لطفى السيد يفند آراءهم مؤكدا أن لهجتهم تلك هى التى تؤدى الى التفرقة والانقسام وهى التى ستعرض وحدة الأمة للخطر •

تلك هى بعض الآراء والمواقف القومية لاستاذ الجيــل • ولــكن الشخصية القومية لمصر لا يمكن أن تكتمل وما كان لها أن تكتمل فى رأى لطفى السيد ـــ الا بالدستور • فالدستور هو الاطار الذى يجمع حقوق الوطن والمواطن وهو الوعاء الذى يتنفس جميعا فيه نسائم الحرية والاستقلال • ولهذا عنــدما أعلن المندوب الســامى « جورست عام ١٩٠٩ أن مصر ليست أهلا للدستور أو أنها لم تصل بعد الى أن تصبح جديرة بالحصول عليه ، انبرى له لطفى السيد قائلا : « أن الأمة المصرية لا تحتاج فى نيل الدستور وفى الحصول على حقوقها الى شهادة بالكفاءة من أحد » • لأن مصر عرفت الاستقلال منذ القدم • منذ أيام الفراعنة • ففى القرن الخامس والثلاثين قبل الميلاد تأكدت معانى الاستقلال والسيادة والعزة فى نفوس المصريين ، على نحــو دفع سفراء الممالك المجاورة الى أن يأتوا بلادنا متوددين يقدمون لملوكنا الفراعنة فروض الطاعة والولاء • ومن الناحية الاخرى ، لم يكــن أجدادنا الفراعنة أمة خاضعة قنعت بما قسم الله لها من رزق علــى أرضها الطيبة • بل سعوا ـــ على نحو ما يفعل معنا الاستعمار اليوم الى بسط سلطانهم على كثير من أقطار افريقيا وآسيا • فكانوا يرسلون رسلهم الى تلك الأقطار يجوسون فيها خلال الديار ، حاملين العطور والأقمشة الزاهية الألوان الى أهليها ، وفى الوقت نفسه ، يعرضون عليهم حضارة مصر ويظهرونهم على عظمة ملكهم وثقافتهم ودياناتهم • وعلى هذا النحو ، كانوا يمهدون الطريق لزحف الجيوش ، فمن السخف بعد هذا أن يزعم زاعم أن مصر ليست أهلا للسيادة أو الاستقلال • واذا خطر ببال أحد أن تلك السيادة الفرعونية قد مضت فى زمان غابر فان لطفى السيد يرد عليه فى عبارة قوية قائلا : « كلا ـــ نحن فراعنة مصر ونحن عرب مصر • ونحن مماليك مصر وأتراكها ، نحن المصريين » •

وتتبلور النزعة القومية عند لطفى السيد فى عبارة موجزة ، ولكنها حافلة بالمعانى وتلخص وطنيته كلها عندما يقول : القومية معناهــا « أن نكرم أنفسنا ونكرم وطننا » •

أجل لبيك يا شيخ الفلاسفة : أن نكرم أنفسنا بأن نكرم المواطــن

فينا ، بأن نكرم كل مواطن فينا . أن ننظر مثله الى الاهانة التى تلحق بأى مصرى على أنها موجهة للمصريين جميعا — ولطفى السيد فى هذا يعيد علينا قول المشرع اليونانى القديم سولون ، وهو قول حافل بكثير من الدلالات : « خير الأمم أمة يتأثر فيها جميع الأفراد بالاهانة التى تقع على واحد منهم » . هذا عن تكريمنا لأنفسنا أو عن تكريمنا للمواطن فى كل منا . أما عن تكريمنا لوطننا فلن يكون الا بشيئين لا ثالث لهما :

أولا ، بأن نجعل من وطننا قبلتنا التى نوجه أنفسنا شطرها دائمـا .

وثانيا ، بالاعتماد على قوانا الذاتية فى نهضة هذا البلد الشريف . يقول لطفى السيد « قد أعذرتنا الحوادث اذا انذرتنا بأن الاتكال على غير المصريين فى تحقيق آمال المصريين ضرب من اللعب بالمصالح ، وحال من أحوال العجـز والقنوط » . وذلك لأن الاستقلال بكل معانيه فى رأيه لن يكون الا « بيد المصريين ومن أعمالهم الذاتية » .

وبعد ، فقد عاش أحمد لطفى السيد ٩١ عاما (١٨٧٢ — ١٩٦٣) ، عاصر خلالها الاحتلال والاستقلال ، والنفوذ العثمانى والحكم المصرى ، وحضر حربين عالميتين ، وكان شاهدا على ثورتين : ثورة ١٩١٩ وثورة ١٩٥٢ ، ولكن آراءه السياسية والاجتماعية الرائعة التى تعرضنا لجانب منها فيما سبق تشعرنا بأنه مازال حيا بيننا حتى اليوم .

القاهرة فى ١٩٨٤/٤/٣

سارتر (جان بول)

ولد جان بول سارتر فى باريس فى ٢١ يونية عام ١٩٠٥م وتوفى بها فى ١٦ أبريل عام ١٩٨٠ • وجده لأمه يدعى « شفايتزر » الذى كان مدرسا للغات الحية وكان له الفضل فى اكتشاف طريقة جديدة فى تعليم اللغات سابقة على طريقة « برليتز » المعروفة وكان هذا الجد « بروتستانتيا » • أما والد سارتر فكان كاثوليكيا وكان مهندسا عمل فى البحرية وتوفى فى سن مبكرة ، وسارتر فى عامه الثانى من عمره فكلفته أمه وعاش سنواته الاولى معها ومع جده وجدته لأمه • وتنقل بين ميدون ولاروشيل وباريس • وما لبثت أمه أن تزوجت عام ١٩١٦ فعاش معها ومع زوج أمه — وحصل على الليسانس فى الفلسفة ودبلوم مدرسة المعلمين العليا ثم نال درجة الأجريجاسيون عام ١٩٢٨ • وعندما اندلعت نيران حرب عام ١٩٣٩ جند فى الخدمة الطبيعة ثم أخلى سبيله لحالته الصحية ، فشارك فى حركة المقاومة • وبعد تحرير فرنسا سافر الى أمريكا ثم عاد الى وطنه وسافر عاما واحدا الى ألمانيا حيث تابع محاضرات للفيلسوف هوسرل عاد بعده الى فرنسا من جديد ، واشتغل بالتدريس • وما لبثت أن ذاعت شهرته ككاتب وأشرف على مجلة « العصور الحديثة » • وفى عام ١٩٦٤ رفض سارتر جائزة نوبل فى الأدب • وشارك فى كثير من مؤتمرات ومظاهرات الاحتجاج التى نظمتها حركة السلام فى العالم لتأييد حركات التحرير بين الشعوب •

وبوسعنا أن نرسم اللوحة التالية لانتاج سارتر أو لمؤلفاته :

فى الفلسفة : الخيالى — المخيلة — تخطيط لنظرية جديدة فى الانفعالات — تعالى الاجو — مختارات من ديكارت مع مقدمة — الوجود والعدم — الوجودية فلسفة انسانية — نقد العقل الديالكتيكى •

مسرحيات : الذباب ـ الأيادى القذرة ـ الجلسة سرية ـ الشيطان والله ـ تمت اللعبة (سيناريو فيلم) ـ موتى بلا قبور ـ المومس المحترمة ـ كين ـ نيكراسوف ـ سجناء ألطونا •

روايات : الغثيان ـ دروب الحرية : ١ ـ سن الرشد ٢ ـ مع وقف التنفيذ ٣ ـ الموت فى النفس •

فى القصة : الجدار ـ الحجرة ـ اريوسترات ـ علاقة خاصة ـ طفولة رئيس ـ الكلمات (سيرة ذاتية) •

فى الأدب : المواقف ظهر فى سبعة أجـزاء وفى الجزء الثامن مـن المواقف نشر سارتر بحثه الشهير من الادب ؟ سان جينيه ممثلا هزليا وشهيدا ـ بودلير •

فى السياسة : خواطر حول المسألة اليهودية ـ مسألة هنرى مارثان ـ أحاديث فى السياسة •

وسنعرض الآن لأهم المحاور التى تدور حولها فلسفة سارتر •

المنهج الفينومينولوجى فى فلسفة سارتر :

يقدم لنا سارتر كتابه الرئيسى وهو « الوجود والعدم » مصحوبا بعنوان فرعى هو « محاولة فينومينولوجية لاقامة علم وجـود عام » • ذلك أن التفكير الفلسفى المعاصر قد نجح فى رأى سارتر فى القضاء على عـدد مـن الثنائيات عرفها تاريـخ الفلسفة : الثنائية بين الشىء كسلسلة من المظاهر وجوهر الشىء ـ الثنائية بين وجود الشىء بالقوة ووجوده بالفعل ـ الثنائية بين عالم الظواهـر وعالم الشىء فى ذاته • وهو لم ينجح فى القضـاء على تلك الثنائيات الا باهتدائه الى فكـرة الظاهرة كما نلتقى بها عند هوسرل ، أذ أن الظاهرة عند هـذا الأخـير هى كل حقيقة الشىء ولهذا يسميها سارتر « المطلق النسبى » فالظاهرة مطلق لأنها لا تحيلنا الى جوهر وراءها مثلا ، ولكنها من ناحية أخرى « نسبية » لأن ظهورها ووجودها يكون بالقياس الى شخص مدرك • أما مهمة الفيلسوف فقد انحصرت فى أنها مهمة وصفية ، يصف بهـا

الظواهر فى وجودها المطلق النسبى هذا . وذلك هو الاساس فى النظرة الفينومينولوجية للعالم عند سارتر .

وفى الوقت نفسه ، يتضح أن سارتر فى تلك النظرة يعارض المثالية العقلية . فهو يفرق بين وجود الظاهرة والظاهرة فحسب أو ظاهرة الوجود . فكل ظاهرة لها وجود يتعدى كونها مجرد ظاهرة . حقا ان الأشياء ظاهرات تدرك بالنسبة الى شخص مدرك ، ولكن وجودها يتعدى كونها مدركة . والمثالية وحدها هى التى ترد وجود الظاهرة الى مجرد ظاهرة . أما سارتر فيقاومها ويقول معارضا باركلى مثلا ان وجود الظاهرة لا يمكن أن ينحل الى مجرد وجودها المدرك » . ويسمى سارتر ذلك الجزء من وجود الظاهرة الذى يتعدى كونها مجرد ظاهرة بالوجود المتعدى للظاهرة ، ويطلق عليه أيضا اسم « الوجود المتفوق أو المتعالى على الشعور » . ومن أجل ذلك يقرر سارتر أن نظرية المعرفة لم تعد تصلح كنقطة بدء فى الفلسفة لأن الوجود سابق على المعرفة العقلية .

وكان من الطبيعى كذلك أن يتابع سارتر فكرة الانتباه القصدى عند هوسرل فنحن نعلم أن الشعور والوعى عند هوسرل شعور بشىء ما يقع خارجه ، وهو يتجه دائما نحو ذلك الشىء ، يقصده باعتبار أنه مستقل عنه . وهذا هو ما يطلق عليه سارتر اسم « البرهان الوجودى » . لكن هوسرل — فى رأى سارتر لم يستخلص كل النتائج الواقعية التى كان من الممكن أن يؤدى اليها هذا الاتجاه . وذلك لأن اتجاه الوعى نحو الاشياء مشحونا بالمعنى الذى يريد أن يعطيه لها لايكفى وحده لتفسير العلاقة بين الوعى والعالم أو بين الانا واللا أنا اذ لو كان وحده كافيا لأصبح من المتعذر علينا أن نفرق بين الصور المتخيلة والصورة الواقعية للشىء مع أنه لابد أن يكون هناك اختلاف فى مادة « الشىء » كما يقول سارتر فى كتابه « المخيلة » — فى حالة صورته المتخيلة عنها فى حالة صورته الواقعية » . أما سارتر فيقول ان الوعى لايخلق موضوعه على نحو ما يدعى المثاليون وأصحاب نظرية

المعرفة • والعلاقة المثلى بين الوعى وموضوعه هى علاقة حضور فقط لأن الوعى مجرد واضع لموضوعه أمامه positionnelle وليس القـا له بحال من الاحوال • بوسعنا أن نقول ان الوعى مصاحب لوجـود الموضوع سواء كان هذا الموضوع فى الخارج أو فى الداخل يتمثل فى عمليات شعورية أو فى صور للمخيلة أو انفعالات لكن علينا أن نفرق فى الأنا المصاحب لتلك الموضوعات الداخلية بين حالتين له : بين الأنا غير المشعور به وهو الأنا فى الموقف الطبيعى للانسـان العادى وبين الأنا المشعور به أو الشعور المتعقل الذى يمثل موقف الفيلسوف الحق • وهذه الحالة الأخيرة هى التى تهمنا بصفة خاصة ، وفيها لابد أن نتفادى خطأين وقع فيهما فلاسفة سابقون • فصور المخلية بـدت فى نظـر كثير من الفلاسفة على أنها أشياء ، ولكن على درجة أقل من وجودها من الأشياء الواقعية بمعنى أنهم نظروا اليها علـى أنها مسخ اوجـود الأشياء ، فى حين أنها تحظى عند سارتر بوجود تام ، ولكنه وجود خاص بها وحدها ، وان وجودها ليس وجودا من الدرجة الثانية ، أو وجـودا واقعيا باهتا ، ولكنه وجود خاص يقصده الشعور ويتعامل معه على هذا النحو • هذا من ناحية ، ومن ناحية ثانية علينا أن نتفادى خطأ آخر نجده فى نظرة أصحاب النظريات السيكلوجية الى الانفعالات مثـلا عندما رأوا أنها وقائع ذات كيان خارجى تماما على نحو ما نجد ذلك فى الأشياء الواقعية • وعلى هذا النحو نجد وليم جيمس يتحدث عن انفعال السرور مثلا على أنه ليس حالة شعورية بل على أنه مظهر من المظاهر الفسيولوجية • وهذا خطأ آخر يمثل طرفا آخر • والحـق أن الانفعالات ليست وقائع بل ظاهرات ، تظهر أمام الشعور أو الوعى على أنها ماهيات يكسبها الفرد معنى أو يخلع عليها معنى من خـلال سلوك معين ومواقف معينة • ولن نستطيع أن نتفادى هذين الخطأين الا عنـدما ننظر الى الاجـو على أنه « اجو متعـال » وهـو يمثل عنـد سارتر نظرة موحدة للحالات الشعورية أو للانفعالات أو لصور المخيلة ، أو هو جماع لها ، يؤلف بينها ، لكن لا على هذا النحو الأولى الذى نجـده فى الأنا التأليفى عنـد كانط مثـلا ، بل هو أنا تأليفى مصاحب

لكل تلك الحالات ويقوم بعمله في حالة معية معها ، لكنها معية مشعور بها من ناحية يختلف بها عن الأنا غير المشعور به عند الانسان في موقفه الطبيعي ، وتمثل من ناحية أخرى نقطة لقاء بين العقل والانفعال ، بين التأثير والتأثر ، بين الداخل والخارج .

وشبيه بهذا الموقف الذي وقفه سارتر بازاء الوعي نجد موقفه بازاء الكوجيتو فالكوجيتو عند سارتر ليس هو ذلك الكوجيتو الوظيفي الذي حصر ديكارت وظيفته في التفكير أو في الشك وليس هو الكوجيتو الترنسندنتالي الذي يقدم المعرفة القبلية عند كانط . بل هو كوجيتو في مواقف en situations . ولهذا فإن التفكير الذي يستخدمه هذا الكوجيتو لن يكون التأمل العقلي ، بل هو تفكير نابع من المواقف التي يوجد الانسان أو الوجود البشري ملتحما معها ، باعتبار أن الانسان عند كل من سارتر وهيدجر هو ذلك الكائن الموجود في العالم ، والذي لابد أن يكون الكوجيتو الذي يخصه كوجيتو يطلق عليه سارتر اسم الكوجيتو السابق على التأمل العقلي

الوجود والعدم : يقسم سارتر الوجود الى قسمين : وجود في ذاته ووجود من أجل ذاته ، الوجود في ذاته هو وجود الاشياء ، ومن ورائها وجود العالم . والوجود من أجل ذاته ، وهو وجود الوعي .

أما الوجود في ذاته فهو « الهو هو » . انه وجود متطابق مع نفسه دائما متماسك ، ذو قوام صلب ، غارق في ظلامه ، ملاء محض ، يستمر دائما هكذا في ذاته ، لا يتصدع ، لايستطيع مفارقة ذاته ، وجوده عصي ، لا نستطيع أن ننفذ اليه ، ويعترض دائما طريق الوعي أو مسيرته . انه اذا وجود انتهى تطوره الذاتي أو هو وجود تجمد في ذاته . وبالاضافة الى ذلك ، فهو وجود مبهم غامض لا نستطيع أن نرده الى علة ما . أما الوجود من أجل ذاته ، فهو وجود يتخطى ذاته دائما ، يفارقها أو يفارق بعض نفسه ليحقق ذاته ، فهو في سعي دائم من أجل ذاته أو من أجل أن يدرك أي يمسك بذاته . انه دائما في حالة مفارقة دائمة لذاته . وهذا الوجود من أجل ذاته هو وجود

الوعى أو الشعور أو الذات ، بشرط أن لاتفهم من الذات هنا أنها مجرد الذات العارفة .

وعلى أساس هذا التصور لنوعى الوجود قدم سارتر تصوره للعدم فالعدم عند سارتر — أولا وقبل كل شىء — ليس نقيض الوجود . بل هو داخل فى نسيجه . وله مصدران . انه أولا قائم فى قلب الوجود لذاته الذى تصوره سارتر على هذا النحو الاستاتيكى غير الديالكتيكى فكان لابد أن يذهب تبعا لهذا الى أنه أى العدم هو ووجود الشىء فى ذاته شىء واحد . كان من الطبيعى أن ينتهى سارتر الى هذه النتيجة عندما أوقف حركة الاشياء وجمد تطورها وأفقدها سيلانها المستمر الذى يتحدث عنه فيلسوف مثل هيراقليطس ، على سبيل المثال . بل ان سارتر فى وصفه لهذا العدم يصور لنا أن العدم ليس فقط داخلا فى باطن الوجود، بل على أنه سابق على الوجود . فاذا دخلت المقهى أبحث فيها عن صديق أتوقع أن يكون جالسا فيها فى انتظارى ، فان اتجاه تفكيرى نحو صورة هذا الصديق يجعلنى لا أرى فى المقهى كلها بما فيها من كراسى وموائد وأشخاص الا صورة ذلك الصديق . فتوقعى لرؤيته يجعلنى ألغى وجود كل شىء فى المقهى . وعملية الغاء الوجود شرط أساسى لظهور صورة هذا الصديق الذى أتوقع أن ألتقى به . أما فى حالة غياب الصديق عن الموعد أو عدم وجوده فى المقهى ، فان عدم وجوده سيتراءى لى وكأنه عدم لوجود المقهى كلها ، بجميع ما تزخر به من أشياء وأشخاص . يريد سارتر أن يقول لنا ان الموقف التساؤلى أو التساؤل l'interrogation فى حياتنا يكشف عن قيام العدم قياما موضوعا فى نسيج الوجود . ولكن قيام العدم على هذا النحو الموضوعى فى نسيج الوجود ليس الا مصدرا واحدا فقط لوجود العدم . أما المصدر الثانى لوجوده فهو الانسان . وذلك لان الانسان يقوم بأفعال عدمية كثيرة فى حياته ، انه قادر مثلا على الغاء ماضيه من حسابه اذا تراءى له هذا الماضى على أنه يمثل عقبة فى وجوده أو فى طريق تحقيقه لذاته ، هذا الماضى الذى يسميه سارتر باسم

الماضى ــ الجدار le passé-mur والأمر شبيه بهــذا فى المســتقبل .
فالانسان بهذا الاعتبار هو ذلك الكائن القــادر على افراز العدم فى الوجود . والانسان لا يكون قادرا على افراز العدم على هذا النحــو الا اذا كان قادرا على خداع نفسه . فخداع النفس la mauvaise fai هو أهم ما يميز الانسان لأنه يستطيع عن طريقه أن يلغى بعض ذاته ، ويبرز البعض الآخر ، يستطيع به أن يضحك على نفســه . فيوهم على سبيل المثال بأنه شخص هام أو بأنه يحتل وظيفة هامة أو مركزا اجتماعيا مرموقا أو بأنه سعيد فى حياته .. وهــكذا . ولن يتأتى له هذاالا عن طريق قدرته على الاعدام . انه على سبيل المثال لن يدرك هذا الشىء الا اذا قام باعدام ما حوله من أشياء ، وباعدام كل العالم المحيط به ، بل وكل العالم . ووجود الاشياء فى هذه الحالة يبدو أمام الانسان وكأنها بقع موجودة على أرضية من العدم .

ولكننا نستطيع أن نوجه النقد لسارتر هنــا فنفرق بين الاعدام والعدم . فالانسان قادر على كثير من أفعــال الاعدام فى حياته . ولابد أن يقوم بها ليتم له البنــاء ، لانه ليس هناك بناء الا بعــد هدم . ولكن هذه الاعدامات شىء آخر يختلف تماما عــن العدم الشيئى أو الموضوعى الذى يريد سارتر أن يقنعنا بأنه قائم فى نسيج الوجود ، والذى يحيل تصوره على هذا النحو حركة الحيــاة عند الانســان الى حــركة محلية situtionnaire ويجمد نشــاطه كله بل ويجمد حياتــه الشعورية نفسها ويقيم حاجزا يفصل بين لحظاتها .

الحرية الملتزمة : كما أن ســارتر فيلسوف العدم ، فهو كذلك فيلسوف الحــرية تماما كغيره من فلاسفة الوجود لكن الحــرية عند سارتر حرية ملتزمة . بمعنى أن الفرد يجد نفسه أثناء قيامه بالفعل الحر ملتحما فى مواقف معينة أو وســط تلك المواقف ، مشتبكا بهــا ومنخرطا فيها انخراطا .

وقــد قال سارتر بهــذا الالتزام l'engagement ليعارض الفلسفات العقلية المجردة التى تصورت الحرية على أنها أدخــل فى باب الشعور أو التفكير العقلى (حرية استواء الطرفــين مثلا) منهــا فى

باب الممارسة • فالحرية اذن فى تلك الفلسفات تتم قبل الفعل الحر ، وفى زمان سابق على الفعل وعلى الممارسة • أما عن سارتر فهى تتـم « فى الفعل » لانها ممارسة أولا وقبل كل شىء بل انها لا تملك الا أن تكون ممارسة ، والانسان لا يملك الا أن يكون حرا بهذا المعنى ، باعتبار أن حريتـه مكتوبه عليه على هـذا النحو ، لكن لا بأى معنى دينى •

والحرية عند سارتر تسير فى دروب غير مرسومة • انها حريـة الاختيار • والاختيار بالمعنى الحقيقى عند سارتر هو ذلك الذى يتم فى لحظـة خاطفة ، دون رؤية أو تدبير عقلى سـابق ، ودون معرفة بالدوافع التى حركته ، ودون رسم للهدف أو معرفة مسبقة بالغايـة التى يرمى اليها الانسان فيما وراء قيامه بالفعل • الفعل الحر اذن كما يتصوره سارتر لا مصدر له ، ولا دافع له ، ولا غاية من ورائه أيضـا •

لكنها مع هـذا كله ليست حرية مطلقة تماما ، وليست حريـة فى الهواء • انها ليست بدون قيود أو عقبات تحد من انطلاقاتها ، انها لا تمارس الا على أرض مـن الشكائم تمثل أمامنا أشـكالا مختلفة للمقاومة • مقاومة الفعل الحر ، أو هى أشكال مختلفة لما يسميه سارتر « العقبة » **la Facticité** وما أكثر العقبات فى حياة الانسان : الاشياء المادية التى يصطدم بها الانسان فى طريقه عقبـة ، والماضى الجدار عقبة ، ووجود الآخرين أو الاغيار عقبة ، بل ان سارتر يسمى تلك العقبة باسم خاص ، لأن الآخرين هم **l'en fer C'est les autres** ويتركز هذا الجحيم بصفة خاصة فى « النظـرة » التى يسلطها الغير أو الشخص الآخر على ، فيشل بها وجودى شللا •

وكل تلك العقبات لا يتصورها سارتر على أنها علل للفعل أو على شروط لوجوده بل هى بمثابة الارضية التى تمتد عليها المواقف أو هى الجو الذى نعيش فيه • انها تمثل الشـلالات التى تعترض طريق الفعل الحر وتتكسر على رؤوسها المدببة انطلاقته • لكنها فى الوقت نفسه تمثل حوافز للفعل الحر ، أو مجالا لتوكيد الارادة الانسـانية

باعتبار أن الحرية الانسانية لا تتأكد الا مـن خلال تحطيمهـا لتلك السدود ، وعن طريق تفتيتها الدائم لهذه الصخور المعترضة •

لكن سارتر لم يقل بأن الحرية تسير فى دروب غير مرسومة ليعارض فقط التيارات الفلسفية العقلية على نحو ما رأينا ، أو تلك المذاهب الأخرى التى قالت بالمنفعة أو السـعادة أو اللذه كغاية للفعـل الحـر الأخلاقى ، بل من أجل أن يناهض بصفة خاصة تلك الحرية المرسومـة من الخارج التى قال بها الماركسيون والتى تصوروا فيها أن حـرية الفرد خاضعة لمجموعة من الظروف الاجتماعية والتاريخية والاقتصادية تجعل الانسان رهنا بطبقته الاجتماعية ورهنا بالمرحلة التاريخية التى يعبرها مجتمعه ورهنا بأدوات الانتاج التى يستخدمها مجتمعه ليوجه اقتصاده ••• الخ • والفرد فى كل تلك الاحوال يصبح انعكاسا للظروف أو مجرد تعبير عن مرحلة تاريخية معينة • ومعارضة سارتر لهذا التصور للفعل الانسانى هو الذى جعله يقول بفكـرة « المواقف » فى مقابل تلك الظروف لان الانسان فى المواقف يكون فى حالة من « الالتزام » بها • أما الظروف التى يقدمها الماركسيون فى وصف الحرية فانهـا تقدم له « الالزام » أو الحتمية المطلقة • تلك الحتمية التى يصبح فيها الفرد انعكاسا أو صدى للظروف التى من حـوله فقط • ومـن ثم فان هذا التصور للحرية يؤدى الى الغاء الوجـود الفردى تماما ، والى تصفية كل المبادرات الشخصية للانسـان الفرد الحـر • تلك المبادرات التى لا تتم بطبيعة الحـال الا فى قلب « المواقف » ولكن هذه المواقف ليست مفروضة على الفرد مائة فى المائة مـن الخـارج • انها مواقف هضمها الانسان وأحالها الى جـزء من كيانه ، فأصبحت « وكأنها » نابعة منه ، أو على الأقل لم تعد غريبة عنه تماما • والانسان قادر دائما على أن يمارس حريته على أرضها ، وعلى أقل تقدير انه قادر على أن ينفض يديه منهـا أو على أن ينسحب منها أو ان لديه دائما امكانية العدول عنها الى غيرها أو امكانية تلوينها بلون خاص •

والآن ما الحكم الذى نستطيع أن نحكم به على تصور سـارتر للحـرية ؟

هل قدم لنا سارتر تصورا فرديا مطلقا أو كاملا للحرية ؟ لا نستطيع أن نقول بهذا • فسارتر مثلا قد شن حربا لا هوادة فيها على البرجوازية الفرنسية التى لم تفلح الثورة فى اقتلاع شىء مـن سماتها • وهو ينعت البرجوازيين الفرنسيين بأقذع أنواع السباب : انهم متحذلقون ، أوغاد ، قذرون ، طفيليون ، منافقون سلبيون ، محافظون ، متجمدون فردانيون ••• الخ •

هل نقول تبعا لهذا ان سارتر ضد النزعة الفردية أو أنه مع تصـور ما للحرية الاجتماعية ؟ الحق أن فكرة « المجتمع » لاتظهر فى فلسفة سارتر الا من خلال هؤلاء الآخرين أو الأغيار الذين وقفنا على وصف سارتر لهم فيما سبق • وكل تصور اجتماعى أو مجتمعى للحرية لابد أن يتجاوز دائرة هؤلاء الأغيار ليصل بعد هذا الى دائرة المجتمع • ولكن سارتر لا يفعل • بل انه قام بتقطيع كل الحـدود التى تربط الفرد بدينه وطبقته ومجتمعه وبيئته ••• الخ فكيف نتحدث عن المجتمع بعد هذا كله ؟ ثم اننا نعلم ان الارادات الفردية فى كل المجتمعات لابد أن تختلف وتتصارع أو تتعارض مصالحها ، فهل نجد عنـد سارتر مبدأ موحدا لها ، يصهر صراعاتهـا وتتصارع له تلك الارادات راضـية مرضية ؟ هل يمكن قيام اخلاق وجودية ؟ هل هناك قيمة عليا تخضع لها تلك الارادات الفردية ؟ من الصعب أن نقول بهذا فى فلسفة سارتر لأنه يقول لنا ان ارادة الغير قد وجدت لتسلبنى حريتى ، وان ارادتى قد وجدت من أجل أن تسلب الغير ارادته • ولا مخرج لنا من تلك الحركة المتبادلة المستمرة بين ارادتى وارادة الآخرين ، والتى لا يتم فيها تنازل أحد الاطراف الى الطرف الآخر الا على أساس « القهر » أو التسلط الفردى الذى يمارسه هـذا الطرف الآخر على الطـرف الاول ، أعنى أنه لا يتم أبدا فى سبيل مصلحة عليا أو قيمة كبرى •

وبالرغم من هـذا الجـو الذى نعرفه تماما فى مؤلفات سـارتر الفلسفية وفى مسرحياته وروا ياته ، الا أنه فى كتابه الصغير « الوجودية فلسفة انسانية » يذهب الى أن الانسان الوجودى يتحمل مسئوليات أمام الآخرين ، وأن لديه التزامات معينة قبلهم • فهـو يقول مثلا :

« انى مضطر فى الوقت الذى أريد فيه حريتى أن أريد حرية الآخرين » بل ويقول أيضا : « ان ما نختاره هو الخير دائما . وليس هناك خير بالنسبة الينا كأفراد الا اذا كان كذلك بالنسبة الينا كمجموع » . وهذه العبارة الأخيرة فريدة تماما على جو فلسفة سارتر ، وتذكرنا مثلا بفيلسوف أخلاقى مثل كانط . لكن بوسعنا أن نسأل سارتر : على أى أساس سيقيم الفرد تلك الالتزامات التى يتحدث عنها ؟ وما هو المعيار الذى يجعلنى على يقين بأن ما أفعله هو الخير بالنسبة الى الآخرين ، بل بالنسبة الى المجتمع ؟ لم يوضح لنا سارتر فى فلسفته اجابة على مثل تلك التساؤلات ويبدو أن أقواله هذه لم يقل بها الا فى تلك المحاضرة الجماهيرية التى ألقاها تحت عنوان : « الوجودية فلسفة انسانية » ونشرها بعد هذا فى كتاب مستقل .

ولكن سارتر يفاجىء قارئه ، فيؤلف كتابه الأخير « نقد العقل الديالكتيكى » ويقدم فيه وصفا للانسان يختلف جوه تماما عن وصف ذلك الانسان الوجودى الذى قدمه لنا طوال حياته . فالفرد فى هذا الكتاب « كائن اجتماعى تاريخى يهدف الى تغيير العالم » . بل ان هذا الفرد يعيش ليس فقط فى المواقف بل فى اطار من الظروف الاجتماعية والتاريخية . ومن الواضح أن سارتر فى هذا الكتاب قد سعى الى ضرب من التقارب بينه وبين الماركسية . وبصفة خاصة بينه وبين المادية التاريخية بالذات ، لكنه تقارب من أجل أن يسدد ضدها ضرباته على نحو أفضل ، بعد أن يعيش فى اطارها أو فى جوها العام ، فهو اذن تقارب مدروسة خطواته محسوبة تماما .

يقول سارتر فى هذا الكتاب ان الخلاف ليس بينه وبين الماركسية بل بينه وبين الماركسيين الذين حولوا المنهج الماركسى الى مذهب وقدموا لنا نوعا جديدا من المثالية حاولوا فيه أن يفرضوا على الواقع مجموعة من القوالب الجامدة والمقولات التى أصبحت تمثل عندهم الكلمة الاخيرة فى فهم العالم . وهو يصف المذهب الماركسى على أنه ضرب من المثالية اليسارية تمسك فيها أصحابها بمجموعة من الافكار الاولية تذكرنا تماما بخطأ المثاليات العقلية اليمنية ومقولاتها العقلية

التى فرضتها هى الاخرى على الواقع • وقد تجاهل الماركسيون المعاصرون فى هذا بعض أقوال ماركس التى ذهب فيها مثلا الى أن الظروف تتغير تحت وطأة أفعال الناس أو البشر والى أن البشر يصنعون تاريخهم بأيديهم أو عن طريق أفعالهم الثورية أو « البراكسيس » • والذى يعيبه سارتر على الماركسيين المعاصرين أنهم جمدوا الماركسية وأصبحت لديهم اجابات جاهزة أو « جداول » يبرزونها دائما أمام أى تساؤل أو مبادرة وذلك لأنهم اختاروا أن يكونوا من أصحاب « الطريق الواحد » ولم يتركوا أى مجال للحرية وللمبادرات الفردية الانسانية • أما سارتر فقد سعى فى هذا الكتاب الى أن يكتشف نقطة لقاء بين التاريخ والارادة الفردية وبدلا من أن يبدأ من الكلى الشمولى ، على نحو ما يفعل هؤلاء الماركسيون سواء كان هذا الكلى هو التاريخ أو المجتمع أو العالم أى الطبيعة أو الطبقة الاجتماعية رأى أن يبدأ من تفتيت هذا الكلى الشمولى أو يبدأ مما يسميه هو الكلى الذى يتحلل la totalité detotalisée أو بالكلى الذى يتفكك أوصاله ، وينفرط عقده من خلال الفرد وممارساته ، ولا شك أن سارتر هنا يفرغ الماركسية من مضمونها تماما ، ويهاجمها فى عقر دارها بعد أن استخدم أدواتها وعاش فى جوها العام •

القاهرة فى ١٩٨٤/٤/٢٨

بحثنــا الفكــرى ... كيف

صح أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال : « خير القرون » الذين بعث فيهم ثـم الذين يلونهم ثـم الذين يلونهـم ثم الذين يلونهم » • وفى رواية أخـرى : « خير القـرون قرنى ثـم الذين يلونهم ثـم الذين يلونهم • » ومعنى الحديث أن القرن الذى عاش فيه الرسول وصحابته خير من القـرون المتأخرة ، وأن الاقتـداء بصحابة الرسول خير من الاقتداء بمن بعدهم ، وأن معرفة أقوالهم وأعمالهم خير وأنفع من معرفة المتأخرين ، ونحن منهم •

وهو لا ينطق عن الهوى • لكن بات علينا نحن أن نتساءل : لم كان ذلك كذلك ؟

لم كان خير القرون الذى عاش فيه الرسول ثم الذى يليه وهكذا وهكذا ؟؟ حقا ان الناس الذين عاشوا أيام الرسول كفاهـم شرفا رؤيته صلى الله عليه وسلم ، وأنه كان بينهم يتلو عليهم آيـات الله ، يطهرهم ويزكيهم بها كفاهم شرفا أنهم نعموا بالصحبـة ، وتلقو نفحات النبوة من منبعها مباشرة وبلا واسطة • كل هـذا حق • ولكن من الممكن أن يقال أيضـا اننا نستقبل اليوم القـرن الخامس عشر للهجرة ، وأن الاسلام قد اكتسب طوال القـرون الماضية تجربة ومعرفة ومزيدا من التأصيل النظرى فى العقيدة وفى الشريعة على السواء ، وكان لابـد أن ينعكس هذا كله على الدين فكرا وسلوكا ، فتنمو حصيلته وتزداد عقيدته رسـوخا فى قلوب المسلمين ؟ أم أن هذه الذخائر الاسلامية التى لم تكن موجـودة على عهد الرسول وصحابته وظهرت فى أجيال لاحقة لتضيىء عقول المسلمين بكثير من المعارف حول علوم القرآن والحديث والشريعـة وأصول الدين وفروعه كانت كلها حرثا فى البحر ؟ هل نقول مثلا بأنه كان من الأوفق أن لا يقوم علماء المسلمين على الاطلاق بكل تلك الجهود التى بذلوها فى ميدان المعرفة النظرية لكنها لم تحفزهم الى تنمية سلوكهم الاسلامى ؟

ليس من المعقول أن نقول بهـذا لأنه فضلا عـن منافاته للمنطق

واسنة التطور فان القــول به سيكون بمثابة تفضيل الجهــل على العلم • اننا نعلم مثلا ان الامية كانت منتشرة على عهد الرســول وصحابته ، بل كانت هى السمة الغالبة ، ومن أجل هذا أطلق على القلة القليلة مــن الصحابة التى اشتغلت بالعلم جمــاعة القــراء ، لأنهم لم يكونوا أميين بل كانوا يقــرأون الكتاب ، وانحصر علمهــم فى هذا بالاضافة الى كتابة الوحى • وكان بعضهــم (عبد الله بن عباس مثلا) واسع الاطلاع فى الشعر والأنساب وأيام العــرب وعلى شيء من العلم بتفسير القرآن وأسباب نزوله ، وكان البعض الآخر : عبد الله بن عمر ، على سبيل المثال ، جامعا للحديث ، وكان ثمة فريق ثالث على دراية بالقصص فضلا عما زودهم به الاسلام حــول قصة آدم ونوح وابراهيم ويوسف وموسى ويونس وداود وسليمان ••• وأخبار الأمم من قبلهم ••• فاذا كان معيار التفضيل بين القرون هو العلم والمعرفة ، حتى اذا حصرنا ما نفهمه من العــلم والمعرفة فى العــلم الدينى وفى المعرفة الاســلامية بالمعنى الضيق فقط ـــ فلا يعقل أن يكون هذا القدر الضئيــل من المعرفة الذى أتيح للصحابة ولكثير من التابعين هو الذى جعلهم خيرا ممن جاءوا بعدهم من علماء المسلمين فى الفقه والشريعة وفى الفرق الاسلامية على سبيل المثال •

وبمناسبة علم الفرق الاسلامية ، هــل نردد ما يقال عادة مــن أن المسلمين الأوائل من الصحابة والتابعين كان علمهم بالدين وبالرســالة ذا طبيعة خاصة ، تميز بعدم الخوض فى أمور الدين والعقيدة أو بالامتناع عن الجدل حولها ، وكان امتناعهم هــذا عن الاستدلال والنظر والجدل خــيرا للدين والعقيدة ؟ هــل لو فقدنا بطــريقة أو أخــرى ، هل لو أحرقنــا مثلا كل تلك الآثار الرائعة فى التــراث الاسلامى التى خلفها لنا علماء وفقهاء المسلمين الذين جاءوا بعــد عهد الرســول وصحابتــه ، وطلب منا أن نتوفر فقط على قراءة القرآن والحديث والتــأمل فى السنة السنية ، هل كان سيكون فى هذا احياء للمنهج الذى كان متبعا فى حياة الرسول ؟

مما يقال مثلا فى هذا المجال أنه — كما يقول المقريزى فى الخطط — لم يرد عن أحد من الصحابة « على اختلاف طبقاتهم وكثرة عددهم أنه سأل رسول رسول الله صلى الله عليه وسلم عن شىءمما وصف الرب سبحانه به نفسه الكريمة فى القرآن الكريم وعلى لسان نبيه محمد عليه الصلوات والتحيات ، بل كلهم فهموا معنى ذلك وسكتوا عن الكلام فى الصفات . نعم ، ولا فرق أحد منهم بين كونها صفة ذات أو صفة فعل ، وانما أثبتوا له تعالى صفات أزلية من العلم والقدرة والحياة والارادة والسمع والبصر والكلام والجلال والاكرام والجود والانعام والعز والعظمة ، وساقوا الكلام سوقا واحدا . وهكذا أثبتوا رضى الله عنهم ما أطلقه على نفسه الكريمة من الوجه واليد ونحو ذلك ، مع نفى مماثلة المخلوقين . فأثبتوا رضى الله عنهم بلا تشبيه ، ونزهوا من غير تعطيل ، ولم يتعرض مع ذلك أحد منهم الى تأويل شىء من هذا ، ورأوا بأجمعهم اجراء الصفات كما وردت . ولم يكن عند أحد منهم ما يستدل به على وحدانية الله وعلى اثبات نبوة محمد عليه الصلاة والسلام سوى كتاب الله ، ولا عرف أحد منهم شيئا من الطرق الكلامية ومسائل الفلسفة ، فمضى عصر الصحابة على ذلك » .

مثل هذا الكلام ينبغى أن نقف على ابعاده الحقيقية . فليس من شك فى أن تشعب الكلام وتنوعه حول تلك المسائل الالهية والفلسفية بعد عهد الرسول وصحابته كان يعكس ترفا عقليا لم يظهر فى المجتمعات الاسلامية الا بعد أن ضعف الايمان فى النفوس ، وانعكس هذا الضعف أول ما انعكس فى ضعف العلاقة بين الدين والمجتمع أو بين الدين والملة فى نظر الحكام والمحكومين على السواء .
ومما ساعد على هذا اختلاط المسلمين بأرباب الديانات الأخرى وامتزاج الثقافة الاسلامية بثقافات أجنبية وتيارات فكرية وافدة أثرت تأثيرا كبيرا فى المجتمعات الاسلامية ، ووجدت فى رخائها ولين العيش فيها وضعف تأثير الدين بين أفرادها تربة صالحة ، خلقت مناخا فكريا خاصا وفضولا فى المعرفة أثرى الحياة العقلية

وأغناها دون أدنى شك ، لكن كان له تأثيره الضار فى العلاقة العميقة بين الدين والمجتمع ، فلم يعد المسلمون فى تلك العصور يشعرون بذلك الحس الاجتماعى للدين الذى كان يشعر به المسلمون على عهد الرسول وصحابته •

حقا لم يكن المسلمون فى عصر النبوة وفى العصر الراشدى الأول علماء فى الفقه أو فى الاقتصاد أو فى علوم الشريعة • ومن المؤكد أن هذه العلوم علوم اجتماعية تسعى الى تنظيم العلاقات الاجتماعية ومختلف ألوان التعامل بين الناس حسبما نزل بها الشرع • لكن هذا كله شيء ، والحس الاجتماعى للدين ولرسالته الذى كان شائعا فى نفوس الناس على عهد الرسول وصحابته شيء آخر •

بوسعنا أن نقول اذن ان الحس الاجتماعى للدين ولرسالته هو الذى كان واضحا فى عقول وقلوب وسليقة المسلمين فى عصر النبوة • أما العلوم الفقهية وعلوم الشريعة والاقتصاد الاسلامى بمختلف فروعها مما ظهر فى القرون اللاحقة فقد أدى الى تنظيم أكثر للعلاقات الاجتماعية المختلفة ، وأدى الى تقنين أكثر لتلك العلاقات والى تقعيدها تقعيدا له صفة العلم ويتمشى من ناحية ثانية مع كثرتها وتشابكها وتنوعها • لكن هذا التنظيم أو التقعيد كان شيئا مختلفا عن ذلك الحس الاجتماعى الذى ساد فى عصر النبوة ووجه سلوك الناس كلهم باعتباره الرسالة الحقيقية للدين التى ملأت وجدانهم الاجتماعى الفطرى •

هذا التوجه لفهم رسالة الدين واتصالها ببناء المجتمع من الداخل هو الذى يفسر امتناع المسلمين فى عصر النبوة وفى العصر الراشدى الاول عن الجدل حول مسائل العقيدة • ولهذا عندما سئل الامام مالك بن أنس عن معنى الاستواء فى الآية الكريمة : « الرحمن على العرش استوى » قال : « الاستواء معلوم والكيف مجهول والسؤال عنه بدعة والايمان به واجب » • وهذا الكلام لامام

أهل الحجاز فيه تحريم واضح للمراء وللجدل فى العلم لأنهما — كما قرر هو بحق — يذهبان بنور العلم من قلب العبد ، لكن ينبغى علينا أن نفهمه فى ضوء قوة شعور مالك بالمجتمع أو بالأمة اذ أن أخشى ما كان يخشاه مالك أن يستمرىء الناس اللجاج العقلى والجدل العقيم المترف حول مسائل افتراضية فى ميادين العقيدة والشريعة على السواء ويؤثرونها على تتبع الخط الوجدانى الثابت لديهم وهو حرصهم على بناء المجتمع من الداخل وعلى وحدة الأمة وتماسكها • من الممكن أن نقول ان الامام مالك هنا قد أوصانا بالتسليم فى أمور العقيدة ، لكن علينا أن لا نقنع بهذا القول • اذ أن التسليم هنا ليس مقصودا لذاته ، بل هو تسليم من أجل تربية وتنمية وتعميق ذلك الحس الاجتماعى الذى أشرنا اليه سابقا ، والذى ينبغى ان يسود بيننا اليوم فى فهمنا للدين ولرسالته • وبعبارة أخرى ، نستطيع أن نقول انه تسليم لا من أجل الطاعة وحدها ، تلك الطاعة التى يرى البعض أن يحصر رسالة الدين فى نطاقها فحسب ، بل هو تسليم من أجل بناء المجتمع •

المهم أن لا نخطىء هذا الهدف العام لرسالة الدين • وعلينا أن نتخذ جميع الوسائل من أجل تحقيقه • فاذا كان المسلمون الأوائل على عهد الرسول وصحابته قد وجدوا أن الوسيلة لتحقيق ذلك الهدف قائمة فى محاربة ذلك الترف العقلى الذى تمثل فى الجدل حول أمور العقيدة ، فنعم ما فعلوا وطوبى لجهودهم !! أما نحن وبخاصة بعد انصرام كل تلك القرون وبعد نمو العلوم ووسائل المعرفة لدينا فى كافة المجالات ، فمع محافظتنا على ذلك الهدف العام ومع حرصنا على عدم الانزلاق فى أى ترف عقلى أو مذهبى من أى نوع ، سواء كان من النوع القديم فيما قدمه علماء الكلام وفلاسفة الاسلام أو كان من أى نوع معاصر ، مع هذا كله فانى أحسب أنه قد أصبح من واجبنا — بعد نمو ثقافتنا وزيادة معارفنا — أن لا نترك ذلك الهدف العام خاضعا لمجرد الشعور الوجدانى المبهم ، بل أصبح لزاما علينا أن نعمق احساسنا به تعميقا يتسم بالمصارحة أولا وبمحاربة اخضاعه للعلم ثانيا •

فى هذا المسار علينا أن نبحث عن بعثنا الفكرى لأنه يمثل الطريق الذى سار فيه المسلمون فى خير القرون ، فى ذلك القرن الذى عاش فيه الرسول وصحابته . نحن مندوبون الى السير فى هذا الطريق ، بل اننا مكلفون بذلك .

واننا لنشعر بأن السير فى هذا الطريق هو الذى سيرضى عنه الله ورسوله ، وهو الذى يستحق أن يوصف أكثر من غيره بأنه سلفى . وذلك لأنه تعميق الجادة الى ذلك الكنز الذى يرقد تحت الرماد ، الى تلك الطاقة المطمورة التى نجح المسلمون الأوائل فى وضع أيديهم عليها فانطلقت كل الطاقات من مراقدها ، واندفعوا يغزون بها العالم غزوا حضاريا مازالت قوتها الدافعة تحرك العالم من حولنا حتى اليوم ، لكن جذوتها — ويالالأسف — انطفأت بين أيدينا نحن ، مع أننا المصدر والمنبع لها . السير فى هذا الطريق هو بحث عن طاقات أمتنا التى خبت وأنطفأ أوارها بأفعالنا . وهو أولى من السير فى طرق أخرى يتوهم السالكون فيها أنها هى التى يصدق عليها وصفها بأنها « سلفية » لأن فيها — على سبيل المثال — ترسما لما كان يرتديه الرسول من لباس أو زى ، أو لما كان يحرص أن تكون عليه هيئته أو منظره العام ... الخ ولا أكتمك أيها القارىء — أننى عندما أستمع الى تلك المناقشات التى من هذا الطراز أو أقرأ حولها أشعر فى قرارة نفسى بأننا بصدد ترف عقلى من لون جديد ، ليس فيه جزء واحد من عمق ذلك الترف العقلى الآخر الذى شغل بعض أسلافنا أنفسهم به فى فترة من فتراتنا الحضارية التى غلبت فيها المناقشات الكلامية والفلسفية الجادة ، بل هو ترف عقلى ممسوخ يتعلق بالديكور ويترك الجوهر ، يتشبث بالشكل ويهمل الرسالة الحقيقية للدين .

* * *

ونستطيع أن نحدد بعض السمات الرئيسية لهذا البعث الفكرى على النحو التالى :

- ١ -

بعثنا الفكرى بعث دينى فى أساسه فالصيغة الدينية — من وجهة نظرى الشخصية وعلى النحو الذى أفهمها عليه — أكثر ملاءمة لبعثنا الفكرى بل ولنهضتنا الشاملة كلها من غيرها • وذلك لأنها تشتمل على كل من النهضة العلمية العصرية وتحقيق العدالة الاجتماعية أو على الأقل — لا تتعارض معهما •

فمن الناحية الأولى ، لم يعد أحد يشك فى قيمة العلم ، ولا فى وضعه الممتاز بالنسبة الى مسيرة حياتنا كلها ولا فى الآثار الناجحة لتطبيقاته التكنولوجية : تلك التطبيقات الرائعة التى أدت وتؤدى كل يوم الى تيسير الحياة من حولنا فى الصناعة والزراعة والطب والهندسة والتجارة مما يحقق للانسان — على أقل تقدير — توفير وقته وجهده حتى يجد متسعا أكثر من الوقت لاطلاق طاقاته الابداعية ، وينتهى به الى زيادة الانتاج وحسن استغلال الموارد وتزويد المجتمع بمصادر جديدة للطاقة ••• الخ •

لكن الذى يستحق المناقشة منا هو أن نطرح سؤالا كهذا : هل أخذنا بالنهضة العلمية التكنولوجية فى عمارة الأرض ، وتطبيقنا لكل ما وصلت اليه من ابداعات وفنون ، هل يكفى هذا ليقظة الوعى العربى الاسلامى ؟ هل تستطيع هذه النهضة العلمية تعميق حسنا الاجتماعى واشعال حماسنا والقضاء على كل العقبات التى تعرقل تقدمنا ؟ هل هى قادرة على توحيد نظرتنا الى الحياة ؟ هل هى كفيلة بتجميعنا حول هدف واحد وانقاذنا من فرقتنا وشتاتنا ؟

ومن الواضح أن الاجابة على كل تلك التساؤلات بالنفى ، وذلك لأن كاتب هذه السطور يعتقد أن الصيغة الدينية وحدها هى القادرة على هذا كله ، فضلا عن أنها لا تتضمن ما يتعارض بأخذنا بكل أسباب النهضة العلمية التكنولوجية •

لكن لا يفوتنى هنا أن أنبه — من الناحية الأخرى الى شطط تورط فيه بعض المتحمسين للفكر الدينى وجعلهم يزعمون أننا نجد

فى الدين وفى القرآن الكريم بالذات اشارات واضحة لكل النظريات العلمية المعاصرة ، وفى هذا أحد جوانب اعجازه • لكن القرآن ليس كتابا علميا بحال من الأحوال ، ولن يزيد من قيمته عندنا أن نجد فيه تلك الاشارات العلمية التى قد يكون تأويلها على هذا النحو أو ذاك من المحاولات المشكوك فى صحتها بل قد يكون هذا ضربا من الوهم لا غير • فضلا عن أن العلم يتطور دوما ، وليس من الفطنة أن نربط معنى الآيات القرآنية بنظريات متغيرة ولا يقف تطورها عند حد •

وعلى أى حال ، فان هذه المحاولات ليست فى حقيقتها الا امتدادا لاتجاه ظهر فى القرن التاسع عشر وشاهدنا فيه بعض مفكرى الاسلام من أمثال جمال الدين الأفغانى ومحمد عبده يقومون بالدفاع عن الاسلام ضد كثير من الاتهامات التى ألصقها به بعض المستشرقين ، واتهموه فيها بأنه هو المسئول عن تخلف المسلمين تارة ، وعن نفورهم من المدنية تارة ثانية ، وعن عدم أهليتهم للحرية ولايمانهم بالتواكل تارة ثالثة • فنحن نعلم أن الاسلام فى القرن الماضى كان قد حبس نفسه فى قفص أو آخر من أقفاص الاتهام تلك ، واتخذ موقف المدافع عن نفسه ضد كل تلك الاتهامات أو ضد أحدها •

وأحسب أننا الآن وقد أصبحنا فى نهايات القرن العشرين قد تجاوزنا تلك المرحلة ، ولم نعد نكتفى بأن يظل الاسلام فى هذا الموقف الدفاعى ، أو فى موقف الدفاع عن النفس • فقد أصبحنا نؤمن جميعا بأن الاسلام لا يقف حجر عثرة فى سبيل المدنية ، ونؤمن كذلك بأن الايمان بقدرة الله ليست ــ كما أشار الى ذلك الامام محمد عبده ــ بمانعه للمؤمن أن يأخذ بالأسباب ، ونؤمن أن عقيدة القضاء والقدر ليست ولن تكون مثبطة لعزائم المسلمين ، بل الأدنى الى الصواب أن يكون العكس لأن القضاء يتصل بعلم الله الذى نجهله تماما ، ولأن القدر من أمور الغيب التى من شأنها

أن تملأ قلب المؤمن بالشجاعة والرغبة فى التضحية وعدم الخوف من المستقبل .

أصبحنا اليوم نؤمن بهذا كله وتجاوزنا تلك المراحل السابقة . لكن بات من واجبنا أن نبعث الحيـــاة فى الطاقات التى كانت وراء المد الاسلامى فى عصر النبوة وفى العصر الراشدى الأول ، ووراء ذلك التوهج الذى شهدته أيام المجـد التليد فى تاريخ الحضـــارة الاســـلامية .

* * *

هذا فيما يتصل باشتمال الصيغة الدينية على النهضة العلمية أو عدم تعارضها معها على الأقل . أما فيما يتصل باشتمالها أيضا على العدالة الاجتماعية ، فيؤسفنا أن نردد هنا ما ذكرناه آنفا حول العلم والتكنولوجيـــا .

وعلى سبيل المثال ، هل يستطيع احـــد أن يشكك فى قيمـــة الجهود التى تبذلها كثير من المجتمعات الاسلامية فى تذويب الفوارق بين الطبقات وفى توزيع الثروة بالقسط والوصول بها الى الطبقات العريضة رفعا لمعاناتها ودفعا لها للمشاركة فى عملية البناء ؟ وأيا كان الشعار الذى يرفع هنا أو هناك لتسمية تلك الجهود ، وأيا كانت اللافتة التى نضع تلك الجهود تحتهـــا ، فلا خلاف حـــول قيمة ما نقدم عليه فى هذا الجانب ، ولن نعدم أن نلتقى بآيات قرآنية أو بأحاديث نبوية تؤيد جهودنا الاصلاحية فى هـــذا الســـبيل . لكن الذى يستحق المناقشة منا هو أن نطرح سؤالا كهذا : هل اذا أخذنا بهذا الخط الاصلاحى أو الثورى ، هل نضمن بعد هذا يقظة وعينا العربى الاسلامى ؟ هل نضمن بهذا تفتح العقول والقلوب للحياة واقبال المسلمين على نهضة مجتمعاتهم بروح عالية متوثبة ، متحدين غير متفرقين ولا ممزقين ؟

هذا ونشير الى أن بعض مثقفينا يرى أننا شعوب بـــلا هـــوية . وذلك لأننا لم نحدد حتى الآن وقوفنا الى جانب أحد المعســـكرين

الرأسمالى أو الاشتراكى • وأننا من أجل هـذا مازلنا نبحث عـن هويتنا عن طريق الانضمام الى أحد هذين المعسكرين • كأن هويتنا لن تتحدد الا عن هذا الطريق • مع أن تحديد هويتنا قد يكون فى عدم الانضمام الى أيهما وفى الابتعاد عنهمـا معا • لقد فطنا الى قيمة الاقتصاد فى حياتنا عندما تبينا أن تحررنا السياسى لا قيمة له الا اذا استند الى تحرر اقتصادى ، لأن ارادتنا الوطنية لا يمكن أن تؤكد وجودها وهى خاضعة لسيطرة أو لهيمنة اقتصادية تمارسها علينا هذه الدولة العظمى أو تلك •

غير أن رفض الهيمنة بكل أشكالها بما فى ذلك الهيمنة الاقتصادية لن يكون الا باعتماد صادق على النفس • وهذا الاعتماد الحقيقى على النفس لن يؤتى ثماره عن طريق رفع شعارات مذهبية معينـة ، أو عن طريق الارتماء فى أحضان هذا المعسكر أو ذاك ، أو من خلال أقوال ينادى بها قائد طموح أو سياسى مغامر ، بل يتحقق فقط من خلال ارادات أفراد مؤمنين ، آمنوا بأن التربية الدينية السليمة هى طريقهم الوحيد لعزتهم وكرامتهم واستقلالهم الحقيقى وهى السبيل الوحيد لرفضهم التبعية •

ومعنى هذا أننا سنجد أنفسنا فى نهاية المطاف عندما نشرع فى تطبيق العدالة الاجتماعية المشروعة فى مجتمعاتنا الاسلامية ، سنجد أنفسنا فى نهاية المطاف وجها لوجـه أمام الصيغة الدينية ، الأمـر الذى يؤكد ما أشرنا اليه سابقا من اشتمالهـا على تلك العـدالة الاجتماعية أو عدم تعارضها معها على الأقل • اذ ماذا يجدى تطبيقنا للعدالة الاجتماعية فى نفوس خربة أضناها القهر ، وفى أرواح بور دمرتها الفرقة والجرى وراء المصالح الشخصية ، وفى قلوب مثقلة بالضغوط والمهـانة والاذلال حتى تركتهـا هشيما تذروهـا أقل الرياح خطـرا ؟؟

ولقد أتيح لنا أثناء مسيرتنا الاستقلالية الطويلة أن نمر بالتجربة الاشتراكية فى الستينات ، وبتجربة الانفتاح فى السبعينات ، وتخبطنا

كثيرا بين التجربتين • لكنى على يقين بأن العيب لا يكمن فى أحدى هاتين التجربتين بقدر ما يكمن فينا نحن ، وبعدم تغلغل الاستقلال الارادى فى نفوسنا نتيجة لعدم وضوح الوعى الدينى فى نفوسنا •

وعلينا أن لا ننسى فى هذا كله أن يقظة الوعى القومى فى تاريخ الأمم والشعوب لا تقوم أبدا على نهضة علمية معينة أو على تطبيق ما لهذه الصورة أو تلك من صور العدالة الاجتماعيـــة ، بل تقوم فقط على أساس أخلاقى — دينى ، أعنى على أساس حضارى ثقافى يكون بمثابة المحرك للوعى الوطنى القومى •

* * *

غير أن اختيـــار الصيغة الدينية لبعثنا الفـــكرى قد لا يروق للبعض من وجهة نظر أخرى يردد أصحابهـــا النغمة القديمة التى ترى أن الدين كما أنه ليس مسئولا عن تخلفنا ، فهو أيضـــا ليس مسئولا عن تقدمنا • وذلك لأن الدين من وجهة نظر هؤلاء اعتقاد أو علاقة ثنائية بين العبـــد وربه ، وبالتالى لا شأن له بالعـــلم أو بالمدنية • ان قضايا التقدم والحضارة والتنمية — هكذا يزعمون — قضايا علمية وليست ايمانية ، ومسائل المعرفة والاقتصاد والسياسة عندهم أمور سياسات يطرحها العلماء والخبراء على بساط البحث ، ويتناقشون حولها لأنهـــا ميادين للحقيقة تخضـــع لوجهات النظـــر المختلفة ، وتتخذ لتنفيذها أساليب متباينة ، ولكن لا شأن للايمان بهـــا • وســـيان عنـــدنا — فيمـــا يزعم هؤلاء — أن يكون علماؤنا وخبراؤنا مؤمنين أو ملحدين ، فان المهم أولا وأخيرا هو أن يقوموا بتحقيق برامج وخطط التنمية ، وبأن يضعوا السياســـات المختلفة لتنفيذهـــا •

لكن علينا أن نذكر هؤلاء بأن موقف المشركين على عهـــد الرسول كان شبيها بموقفهم هذا • وذلك لأن الشرك ليس فقط توجها مـــن جانب الانســـان فى حياته لشخص أو لقوى أخرى مادية أو معنيوية ، يحبها كحب الله أن يستعيض بها عـــن الله ، بل هـــو ضرب من التعطيل ينشأ عن خلل اجتماعى يضع المشرك بمقتضاه وجـــود الله على الرف —

تعالى سبحانه عن ذلك علوا كبيرا — بحيث لا يعد يستشعره فى كيانه ، ولا يراعيه فى أعماله ، وينتهى أمره بأن يخلص النية لهذه القوى لا لله ، ثم ينساق أثناء هذا وبعد هذا الى ضروب كثيرة من النفاق ليحوز رضاها وحدها ، ويفقد شجاعته تحت هيمنتها شيئا فشيئا ، ويرضخ الى كثير من التنازلات تقربا لها . واذا حدث وأدارت هذه القوى ظهرها له يوما ما خارت قواه ، وامتلأ أسى وأحس بأنه عار لا يستره شىء .

ومعنى هذا أن الشرك يؤدى الى خراب أخلاقى ، وينتهى بأصحابه الى حالة من الخواء والى ضرب من الضعف الخلقى الشامل . ونحن نعلم أن السياسات ينفذها بشر . واذا لم يكونوا مسلحين بالقيم الأخلاقية الدينية القويمة فان انحرافهم فى تنفيذ السياسات لن يكون فقط اشباعا لأهوائهم وارضاء لمطامعهم بل سيكون كذلك استجابة لمراكز قوى يتجهون اليها ، ويخضعون لرغباتها وحدها من دون الله ، مما ينتهى حتما الى عرقلة تنفيذ تلك السياسات أو انحرافها فى طرق ملتوية تتسرب فيها الجهود والطاقات .

وبالاضافة الى هذا ، فان الشرك يؤدى الى تلوين الحقيقة العلمية والى خروجها عن الموضوعية المطلوب توافرها فى البحث العلمى . فخضوع البحث العلمى للسياسة أو للسلطة وتأثر مساره بالضغوط التى تمارسها القوى البوليسية فى المجتمع يؤدى فى نهاية الأمر بالعلماء الى أن يمنحوا شهادات مزورة واحصاءات ملفقة . وليس بمستغرب بعد هذا أن نسمع أن شهادة الخبراء والعلماء أصبحت غير موثوق بها ، ومطعونا فى صحتها فى المحاكم وبين الناس العاديين فى بلاد كثيرة وعلى رأسها أمريكا .

وعلى العكس من ذلك فان التوحيد أو التوجه القلبى من جانب الانسان لاله واحد ، يعبده ويخلص له فى علمه وعمله ، خير عاصم للبشر من كل تلك الانحرافات ، وهو الذى يحصن العلماء فى قراراتهم وتوصياتهم ، ويمثل الضمان الحقيقى لحيدة العلم ولاستقامة العلماء فى سلوكهم اليومى وفى بحوثهم العلمية على السواء .

* * *

- ٢ -

بعثنا الفكرى الدينى له توجــه اجتماعى بارز ، على نحــو ما فهمنا ذلك فى الفقرة السابقة عندما أكدنا على وضــوح الحس الاجتماعى وارتباط رسالة الدين به فى سليقة المسلمين عــلى عهــد رسول الله وصحابته وفى العصر الراشــدى الأول ، وعنــدما أكدنا كذلك أن الصــيغة الدينيــة لا تتعارض مــع كل ما تقدمه النهضة العلمية لنا ، وعلى كل ما يسفر عنه تطبيقنا للعدالة الاجتماعيــة ، تشتمل على كل ما فيهما من محاسن وتتجاوزه .

لكن يبدو أن الأمر بحاجة الى ايضاحات أخــرى من زاوية مختلفــة .

هنا ونستطيع أن نشير الى أن الدين ــ كل دين ــ له توجهات ثلاثة تسيطر على مفهومه وعلى تصورنا له وهى : **أولا : أن الدين مرتبط بمجتمع** ما أو بوطن ما أو بأمة بعينها ، يسرى بين أفــراده أو أفرادها ، ويوحد قبلتهم ، ويجمــع بينهم عــلى شــعائر معينة وعبادات خاصة يؤدونها معا فتتوحد كلمتهم وتتحــد وجهتهــم فى الحياة ، بالاضافة الى ما تحققه تأدية هــذه العبادات من متابعــة دائمة للفرد أو من تحققه أنه يســير على الطريق : طــريق الله . **وثانيا ،** أن الدين ــ كل دين ــ يقــوم على الطاعة : الطاعة لاله يعتقد المؤمنون فى وجوده ، ويفرض عليهم مجموعة مــن الشرائع يلتزمون بتطبيقها لأنها تنظم وتقنن علاقاتهم الاجتماعيــة . وفى حالة الأديان المنزلة ، لا تقتصر طاعة المؤمنين للاله بها أو لله الواحد ، بل تكون طاعتهم لله ولرسوله معا . **وثالثا :** أن الدين ــ كل دين ــ مرتبط بفكرة الحساب أو الجزاء ، باعتبار أن البشر من وجهة نظر الدين ، لم يخلقوا سدى ، وأن الله سيحاسبهــم على أفعالهــم ، يجزى المحسن منهم ويعاقب المسىء ، أحيانا فى الدنيــا ودائما فى الدار الآخــرة

والتوجه الأول للدين يهدف الى توحيد المجتمع . أما الثــانى

والثالث فيهدفان الى تنظيمه وضمان طاعة الأفراد له ، واحترامهم للأسلوب الذى اتبعه الدين فى تقنين العلاقات الاجتماعية ، وفى ألوان العقاب بكل من تسول له نفسه الخروج عليها وعدم احترامها .
لكنها توجهات متداخلة على أى حال . فتنظيم العلاقات الاجتماعية يفضى الى وحدة المجتمع ، كما أن طاعة الأفراد للقانون أو للشريعة مع ما يترتب على هذه الطاعة من اقامة العدل تمثل أحد الطرق الرئيسية الى وحدته . ومن ناحية أخرى ، فان السبيل الى وحدة المجتمع تكون عن طريق تنظيمه وتقنين علاقاته ، وطاعة أفراده لسلطانه .

لكننا عندما نبرز هنا بصفة خاصة وحدة المجتمع كهدف رئيسى للدين ، نريد أن نهتم به — على الأقل — على قدم المساواة مع التوجهين الآخرين . وذلك باعتبار أن اهتمامنا حتى الآن بهذين التوجهين الآخرين كان على حساب اهتمامنا بالأول ، بالرغم من أنه هو الذى يساعدنا فى تأصيل مفهوم الانتماء الذى نحاول جاهدين أن نغرسه فى نفوس أبنائنا ، لاحياء معانى الوطنية فيهم . اننا نود أن يفهم شبابنا ذلك الالتحام القوى بين الدين والوطنية على أرض الوحدة : وحدة أو اتحاد أبناء المجتمع ، نريد أن يتعمقوا جميعا معنى النداء الذى كانت ترتفع به حناجرنا فى وجه المستعمر أيام شبابنا ، ونقول فيه احياء لذكرى شهدائنا : « فى سبيل الله والوطن » .

ولا يفوتنى هنا أن أشير الى أنى لا أريد أن أقحم فى تصورنا للتوجه الاجتماعي للدين وفى قيامه على وحدة المجتمع أية دلالات اقتصادية . وذلك لأنى أحسب أنه قد آن الأوان لكى نرد للعلوم الاجتماعية اعتبارها وقيمتها بعد أن طغى عليها الاقتصاد وعلومه ، بحيث أصبحنا ننظر الى المجتمع نفسه على أنه تابع لكيانه الاقتصادى، مع أن المجتمع هو الأصل . وقد أضرت هذه النظرة بالدين ، وصرفتنا عن الاجتهاد المشروع فيه وعن التفتيش عن القضايا الجوهرية فى العقيدة .

وأحسب كذلك أننا تجاوزنا فكرة أخرى عند الحديث عن الاطار الاجتماعى ، وأعنى بها فكرة القومية العربية فقد أثبتت الأيام فشل هذه الفكرة • فضـــلا عن أننا اذا بدأنا بالدين فسنصـــل حتما الى القومية ، أما اذا بدأنا بالقومية فقد لا نصل أبدا الى الدين •

* * *

— ٣ —

رأينا أن بعثنا الفكرى دينى اجتماعى يهدف الى وحدة المجتمع فى المقام الأول • وقد أسهمت الملاحظات السابقة فى تحديد كثير من معالم الطريق حول هذه الرؤية ، وجنبتنا فى الوقت نفسه السير فى عديد من المسالك الجانبية التى يؤدى المضى فيهـــا الى الحيدة عن الجادة ، والى عرقلة مسيرتنا الفكرية •

لكننا نخشى أن التركيز السابق على البعد الاجتماعى فى بعثنا الفكرى الدينى قد يؤدى الى اهمال قضية الفرد وبنائه من الداخل ، مع أن هذه القضية تمثل هدفا رئيسيا لمسيرتنا الثقافية •

والحق أن كثيرا من الصيغ الاجتماعية فى الاصلاح تؤدى الى هضم الفرد والى تقليص وجوده لحســـاب المجتمـــع • فالدعوات الشمولية على سبيل المثال لا تمر بالفرد ، بل الأحرى أن نقول انها تمر فوقه • ومن هذه الناحية فانها لا تمثـــل الا صعلكة مذهبية لا جذور لهـــا •

وعلى العكس من ذلك فان الصيغة الاجتماعية اذا كان أساسها هو الدين وديانة التوحيد بصفة خاصة فانها لابد أن تشـــهد ذلك الالتحام القوى بين قيمة الفرد وقيمة المجتمع • الدين وحـــده هـــو الذى يعلمنا أن الوطنية التى لا تمر بقيمة الفرد ليست الا شمولية جوفاء قائمة فى الفراغ • الدين وحده هو الذى يعلمنا أن شرف المواطن هو شرف الوطن كله ، وأن شرف الوطن ملتحم بشرف كل فرد فيه التحاما طبيعيا سابقا على أى تدخل من جانب المجتمع أو السلطة ، وسابقا

كذلك على أى عقد اجتماعى قال بوجوده هذا الفيلسوف أو ذاك ٠ الدين وحده هو الذى يقدم لنا التواصل الواقعى الحى بين جميع الذوات : الذات الفردية والذات القوميــة والذات الانســانية أو العالمية ٠ وبهذه المعانى كان الاسلام أو التوحيد دينا للفرد ودينا للوطن والوطنية ودينا للانسانية كلها أو للناس كافة ٠ وتحتفظ كل دائرة من هذه الدوائر بقيمتها فى ذاتهــا مستقلة عن الأخــرى ، لا عدوان لاحداها على الأخرى ، ولكن لا تتعارض فيما بينهــا فى الوقت نفسه ٠

ذلك لأن جوهر الاسلام قائم فى التوحيد ٠ والتوحيد هو الذى يعلمنا أن كل فرد فينا له كرامته ، وهو الذى يعلم كلا منا هــذه الكرامة ٠ هو الذى يعلم الفرد أنه لن يتحقق من قدرته على حماية مقدساته وصون حرماته وممارسة حقوقه كلهــا الا اذا تدرب على الخضوع لقوة عليا قاهرة مقدسة ، يتعلم عن طريق تسليم قيادتــه لها وحدها استقلالية القرار والمواقف ، ورفضه التبعية والانقيــاد لأية قوة أخــرى ، وتمثل هى الضمان الحقيقى لحريته الدائمــة المتجددة ، ولاحساسه بوجوده واستقلاله ٠

معنى التوحيد قائم فى أن يعتقد كل منا أن الله وحــده هــو الذى اشترى من المؤمنين أنفسهم ، بمعنى أنهم لم يبيعوها لأحد سواه ، كائن مــن كان ٠ انه قائم فى أن يعتقــد كل منا أن كيانه مقدس ، وثيق الارتباط بأفكار أخرى مثل العصمة والحمى والحرم ، وأنه وديعة أو أمانة ، وضعها الله تعالى بين يديه وفى العهد أو الميثاق الذى عقده الانسان معه سبحانه تعهد بأن يرعى تلك الأمانة ، وأن يحافظ عليها ويصمد للعاديات فى حماية حريتها ٠ وهــذا هو المعنى الحقيقى لكل تلك الألفاظ التى وردت فى القرآن الكريم ، ألفاظ : الأمانة ، والعهد والميثاق ٠ فالأمانة التى عرضها الله على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الانســان هى تلك الأمانة (الأحزاب ، ٧٢) ٠ والميثاق أو العهد الذى واثقنا الله به هو ذلك الميثاق (انظر المائدة ٧٥ ، الحديد ٨ ، النحل ٩٥) ٠

الفرد هو محور الاصلاح فى كل دعــوة دينية • وينبغى أن يكون هو المحور فى بعثنا الفكرى الدينى ، أو — على الأصح — ينبغى أن يمثل أحد جناحى بعثنا الفكرى الى جانب جناحه الثانى ، وهو المجتمــع •

* * *

وبعد ، فهل نجحنا فى تقديم صورة ما لبعثنا الفكرى ، على النحــو الذى نريده ؟

الحق أننا لم نقم هنا الا بازالة الأتربة من الطريق ، وبتنقيتها من الحشائش الضــارة • أما تعميق الطريق نفســها ، والبحث فى البناء الداخلى للدين عن الركائز التى تقــوم عليها العقيدة ، فكلهــا أمور مطلوبة ونحن مندوبون اليها ، أو الى تعميقها • اذ ينبغى أن لا نخدع أنفسنا فنزعم أنها أمور واضحة كل الوضوح ، قدم لنا حولها أسلافنا من العلماء والمفسرين الكلمة الأخيرة ، وأقفلوا الباب من دونهم • كلا • اننا لن نكون بعد اليوم فريسة تلك الأوهام ، حتى لو اتهمنا بأننا من زمرة المشككين •

مارس ١٩٨٤

« المعرفــة والعــلوم الاجتماعيــة »

« المعرفة والعلوم الاجتماعية »

كان أسلافنا يقولون : لا خير فى قول أى فى فكر الا ما كان تحته عمل • وبعبارة أخرى فان أسلافنا نصحونا بالابتعاد عن البحث المجرد الذى لا يؤدى الى نتائج تطبيقية نافعة للناس • وقد يفهم البعض أن هذا الكلام موجه فقط ضد الفلسفة بالذات لأنها هى التى اتهمت دائما بأنها تجريدية ، ولأن دراساتها تتضمن مثلا علوما أطلق عليها اسم العلوم الكلامية ، وأنه لا يمكن أن يقصد به علوم كالعلوم الاجتماعية التى تدل من واقع اسمها على أنها تهتم بخير الناس والمجتمع • ولكننا نريد أن ننبه هنا الى أن الفلسفة فى أحد تعريفاتها الجيدة التى نجدها عند كولنولسن مثلا أصبحت تعنى نقد الفكر القائم بهدف تغيير العلاقات الاجتماعية • وعلى هذا النحو تقترب الفلسفة من العلوم الاجتماعية • بل وتتفوق عليها من ناحية نفعها للناس • وذلك لأن العلوم الاجتماعية اذا كانت تؤدى حقا فى جانب منها فقط الى احداث تغيير فى العلاقات الاجتماعية القائمة وتقديم علاقات جديدة ، فان معظمها موجه أصلا الى هدف واحد هو المحافظة على كيان المجتمع الحاضر ، واظهار تماسك بنائه واستقرار كيانه — وهما تماسك واستقرار قد يكونان فى الظاهر فقط — ومن ثم انحصرت جهود كثير من علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا المعاصرين فى بحوث تجزيئية وصفية أو فينومينولوجية تنطق بالعقم والضحالة ، وتنتهى بوصف الواقع الاجتماعى الحاضر والمحافظة على الأوضاع الاجتماعية القائمة ، دون أن نستشرف من وراء بحوثهم تلك الرغبة فى شيوع علاقات اجتماعية جديدة أو تطوير البناء الاجتماعى القائم •

هذا المدخل أردت أن أجعل منه توطئة للدخول فى موضوع هذا المقال الذى يدور حول علاقة المعرفة بالعلوم الاجتماعية فيما

يعرف باسم علم اجتماع المعرفة • ولما كانت الفلسفة قد فهمت في بعض الأحيان لا على أنها علم الوجود بل على أنها علم نظرية المعرفة ، فلعل من المفيد اذن أن نقف مع القارىء وقفة قصيرة عند فهم الفيلسوف — وفيلسوف نظرية المعرفة بالذات — للواقع وللانسان لنتبين منه اختلاف نظرة عالم الاجتماع — وعالم اجتماع المعرفة بالذات — اليهما •

فقد كان كانط فيلسوف نظرية المعرفة يطلق على عالم الفكر أو على عالم المعرفة عالم الحرية • وقد سبقه الى ما يشبه ذلك ديكارت لا باعتباره فيلسوفا فقط بل باعتباره عالما في الهندسة عندما أطلق في مطلع العصور الحديثة صيحته الشهيرة : « أنا أفكر فأنا اذن موجود » ليعبر بها عن نشوته أو فرحته بالاهتداء الى وجوده الحق من خلال تفكيره الذهني ، تماما على نحو ما يصيح الطالب بعد أن يشرق ذهنه بحل لتمرين هندسي فيهتف من أعماقه نشوان جذلا : « نحن هنا » • والحق أن الانسان حين يسير في طريق المعرفة ويخطو بأقدامه على نهج التحصيل والكشف عن العلاقات القائمة بين المعاني والأفكار ويشعر — وبخاصة في الخطوات الأولى — أن هذا الطريق طريق ذاتي أو فردي ، يخصه وحده لأنه يملك فيه ناصية أمره • وكل هذه تعبيرات مختلفة نعبر بها عن معنى الحرية أو عن الشعور والاحساس بالوجود •

لكن لا يخفى على أحد أن كانط عندما يتحدث عن الانسان فانه لا يقصد به الا الفرد من ناحية أنه كائن عاقل حقا ، أن الفرد يمثل عند هذا الفيلسوف كل الناس — وهم أشباهه في جمهورية العقلاء كما يقول كانط — لكن من الحق كذلك أن نقول أنه لا يمثل أحدا منهم ولا يمثل بصفة خاصة ذلك الفرد الذي يقصده علماء الاجتماع والذي يعني عندهم في المحل الأول الكائن الذي يحيا في مجتمع • وعندما يتحدث كانط عن التفكير فانه لا يقصد به الفكر الذي يعمل في الحياة العامة ويقوم بأعمال جماعية بل يقصد به فقط الادراك المعرفي للواقع الحسي الذي يمثل بدوره « الموضوع »

الذى يتجه اليه هذا الفكر ليعرفه • أى أن موضوع الفكر عند كانط ليس هو المجتمع بل الكون : عالم المادة ، أو كون الأشياء التى تزخر بها الطبيعة وتمثل موضوعا للادراك المعرفى من خلال مقولات أو اطارات ذهنية معينة •

على هذا النحو يتضح لنا الاختلاف القائم بين معالجة الفيلسوف وفيلسوف نظرية المعرفة بصفة خاصة ومعالجة عالم الاجتماع لكل من الانسان والواقع •

لكن أهم ما يميز البحث الفلسفى فى نظرية المعرفة عند كانط أن علاقة هذا البحث بالوجود أى بالواقع علاقة مشكوك فيها الى أبعد الحدود • لأن كانط لم يقصد من ورائه الا البحث فى قدرات العقل الانسانى وحدوده التى ينبغى أن يقف عندها ولا يتجاوزها ، وذلك باعتبار أنه بحث فى « الممكن » فقط وليس بحثا فى « الواقع » واذا كان كانط يستعمل تعبيرا مثل « التجربة » لتمثل « الموضوع » فى مقابل الذات العارفة ، فان مثل هذا التعبير ينبغى أن لا يخدعنا فنتوهم أنه يقصد به الواقع ، اذ أن التجربة لديه لم تكن تعنى الا التجربة الممكنة نظريا أو التجربة التى يستطيع الذهن العارف أن يشكلها تشكيلا أوليا فى حدود عالم الظواهر فقط • ومن هنا تصبح هذه التجربة — فضلا عن أنها لم تكن تعنى عنده التجربة الاجتماعية بل التجربة الحسية فقط — مختلفة تماما عما يقصده علماء الاجتماع من التجربة باعتبار أنها تعنى فى المحل الأول الواقع الاجتماعى ، وباعتبار أنهم يسلمون مقدما أن هذا الواقع الاجتماعى يتعدى المعرفة الاجتماعية بكل مناهجها وأساليبها ونظرياتها ، بل ويسلمون بأن هذا الواقع الاجتماعى له مكان الصدارة على المعرفة ، وهو أول بالنسبة لها • ويذهب بعضهم الى أنها — أعنى المعرفة الاجتماعية والأفكار الاجتماعية — ليست الا صدى لما يعنونه بالواقع أو المجتمع •

ومن واجبنا ونحن نقترب من البحوث الاجتماعية أو عندما

ننظر اليها نظرة نقدية أن لا نقع فى الخطأ الذى وقع فيه كانط • فقد كانت فلسفة كانط بحثا فى الوسيلة : وسيلة المعرفة ، ألا وهى العقل • وقد استغرقها هذا البحث تماما حتى أغفلت الهدف من البحث ، وهو الوجود أو الواقع وعندما تحدث كانط عن هذا الجانب كان حديثه فيه جزءا من حديثه عن الوسيلة أو الأداة • ولم يشعر قارىء فلسفة كانط أنه تجاوز هذا البحث الى معالجة الموضوع الواقعى الملموس ، بل كانت فلسفته فكرا فى الفكر • ولهذا فعلينا ونحن نباشر البحث الاجتماعى أن نتعظ بما وقع فيه كانط ، ونقسم البحث الاجتماعى الى بحثين : بحث فى الوسيلة أو الأداة ، وبحث فى الواقع وسيكون البحث الأول اجابة عن السؤال التالى ما هى الوسائل أو المناهج المختلفة التى نتخذها فى معرفة الواقع الاجتماعى ؟ أما البحث الثانى فسيكون اجابة عن هذا السؤال الآخر : ما هو الواقع الاجتماعى ؟

وهذان السؤالان يجيب عليهما علم اجتماع المعرفة • ويقصد به العلم الذى يضم مجموعة المناهج والأساليب والقواعد المعرفية التى يتبعها عالم الاجتماع أو الأنثروبولوجيا فى الكشف عن العلاقات الاجتماعية السائدة فى المجتمع وصولا الى فهم البناء الاجتماعى له أو يقصد به العلم الذى نقف فيه على الاصول أو الأسس المادية أو الروحية التى تؤثر فى فهمنا للعلاقات الاجتماعية التى تسود المجتمع وفى معرفتنا بها •

ومن منظور هذا العلم سيبدو المجتمع وكأنه انقسم على نفسه فى بناءين : بناء تحتى وآخر فوقى ، أو سيبدو المجتمع وكأنه بناء واحد له أساس خرسانى لابد أن يوضع أولا ويقام عليه البناء كله ، وبناء فوقى يضم الطوابق والجدران التى تقام على هذا الأساس ، فماركس مثلا رأى أن الانتاج وملكية أدوات الانتاج هى التى تمثل الأساس أو بنية المجتمع الأصلية ، أما ما عدا ذلك من علاقات اجتماعية وثقافية وأفكار فليست الا علاقات محكومة بذلك الأساس أو صدى له • وقد ثار كثير من علماء الاجتماع على تلك

الصورة المادية ، واتجهوا الى الأخذ بتصورات أخرى رأوا فيهـا مثلا أن كل مجتمـع تنشأ فيه عادات اجتماعيـة معينة تستقر بين أفراده وتطبع أعرافه وتقاليده ، وتكون هى الأساس فى شيوع أو توليد مجموعة من الأفكار تكون انعكاسا لتلك العـادات • وذهب آخرون الى أن البناء التحتى للمجتمع لابد أن يضم الروح الأخلاقية أو الدينية السائدة فى هذا المجتمع والتى تضم مجموعة القيم التى يؤمن بها أفراد هـذا المجتمع ، وتوجـه سلوك أفراده وثقافتهـم وأفكارهم ، وانقسم علماء الاجتماع فى تصورهم للعلاقة بين البناء التحتى والبناء الفوقى • فرأى البعض أن العلاقة بينهما علاقة علية لها طابع الحتمية • وذهب آخرون الى أنها علاقة عضوية أو وظيفية يصعب علينا فيها أن نقول بأولوية أنطولوجية لبعض العوامل على الأخرى ، ويصعب علينا أن نتصور أنها علاقة ما هو تحت بما هو فوق ، بل ستكون بالأحرى علاقة تزامن ومعاصرة بين الأسـاس والبناء : علاقة متبادلة ومتغيرة ، يتعذر علينا فيها أن نقول بوجود مؤثر سابق وأثر لاحق ، ويتعذر علينا فيها أيضا أن نتصور مثلا أن مهمة وضع الأساس من المهمات التى علينا أن نضطلع بها أولا ثم ننفض أيدينا منها لنتجه بعد هذا الى أجزاء البناء الأخـرى ، بل سيكون من واجبنا أن نعيد النظر دائما فى كل من أسـاس البناء وأجزائه على السواء •

ولكن أيا كان تصورنا لنوع تلك العلاقة بين المجتمع والفـكر سواء كانت علية أو عضوية أو وظيفية فان المهم فى عـلم اجتماع المعرفة هو البحث فى العلاقة بين المجتمع والفكر ، سواء كان المقصود بالمجتمع الواقع الكلى للمجتمع أو قطاع منه فقط أو فئة من فئاته • والحق أن عالم الاجتماع فى بحثه هـذا لا يستطيع أن يتجـه الى الواقع الكلى للمجتمع جملة واحدة ، وليس لديه من الوسـائل ولا الامكانات التى تؤهله لذلك النوع الشـامل من البحث • وذلك لأن علم الاجتماع اليوم قد تحول من مرحلة الفلسفة الاجتماعيـة الى مرحلة علم الاجتماع التجريبى الذى اقتصر فيه على دراسة قطاع

واحد من قطاعات الحياة الاجتماعية مع ربطه بغيره من قطاعات الحياة • وأصبح الاتجاه فيه الى تفضيل دراسة الأوضاع والمشكلات الاجتماعية التى تكرر نفسها على دراسة الأوضاع الفريدة التى لا تحدث الا مرة واحدة ، مع توجيه الاهتمام الى دراسة الظواهر المعاصرة وتفضيلها على دراسة الظواهر التاريخية •

* * *

وفيما يتصل بالاجابة عن السؤال الأول الخاص بالوقوف على المناهج والأساليب التى يتبعها عالم الاجتماع أو الانثروبولوجيا فى الكشف عن العلاقات الاجتماعية السائدة فهى مجموعة القواعد المعرفية والمنهجية التى توجه مسلك البحث الاجتماعى فى جمعه وتفسيره للمعطيات الاجتماعية ، وتحقق للباحث نوعا من الفهم لتصميم البحث وللوقوف على الاجراءات العلمية المناسبة للدراسة أو على الاستخدام المناسب للنظرية العلمية ومن أمثلة المناهج : الاستبار والمشاهدة بالمشاركة والمقاييس الاجتماعية • وهناك قواعد وأساليب أخرى تتصل بتحليل وتنظيم وتفسير المعطيات الاجتماعية • ومن هذه الأساليب ما هو وصفى يسعى نحو تركيز المعطيات وتلخيصها فى صورة تجعلها أكثر قبولا للفهم • وكأمثلة لتلك الأساليب المعدلات والنسب المئوية والتوزيعات التكرارية ومنها ما هو تفسيرى يستهدف اقامة علاقة علية أو وظيفية بين عاملين أو أكثر ، والبرهنة على صدق الدلالة العلية أو الوظيفية لتلك العلاقة • ومن هذه الأساليب كذلك تنظيم المعطيات الاجتماعية فى ضوء مجموعة من الأنماط التصورية التى تنظم الوحدات الاجتماعية المختلفة فى بعض القوالب أو المقولات النظرية أو التصورية التى يساعد وجودها ووضوحها فى ذهن الباحث الاجتماعى على تفهم البناء الاجتماعى لتلك الوحدات ، ومن خلالها يستطيع الباحث أن يضع يده على البناء الاجتماعى للمجتمع ككل ، وعلى النسق النظرى الذى ينتظم فى داخله مجموعة الأنساق التفسيرية لوحداته الاجتماعية المختلفة •

ولنترك جانبا الحديث عن الأنساق الاجتماعية الآن ، لأننا

سنعود اليها عند محاولتنا الاجابة عن السؤال الثانى الذى يتصل بتحديدنا لماهية الواقع الاجتماعى ، باعتبار أن الأنساق الاجتماعية هى التى تمثل الواقع الاجتماعى العلمى أو تمثل المعالجة العلمية للواقع الاجتماعى • ولنكتف الآن فقط ببعض الملاحظات حول المناهج والأساليب العلمية التى يلجأ اليها الباحث الاجتماعى فى معرفة العلاقات الاجتماعية القائمة •

ولعل أول ما يتبادر الى الذهن حول تلك المناهج والطرائق التى لجأ اليها علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا فى بحوثهم الاجتماعية أنهم لم يلجأوا اليها الا بهدف واحد هو تحقيق الموضوعية فى البحث الاجتماعى • وتحقيق الموضوعية فى البحث الاجتماعى أمر بالغ الصعوبة لاعتبارات كثيرة ، منها أن الباحث فى الحقل الاجتماعى يمثل جزءا من الشىء أو الظاهرة ، وله علاقة شخصية بموضوع الدراسة أو الملاحظة ، ولهذا كان أول ما ينبغى أن نتفاداه فى هذا الحقل الجانب الذاتى أو الشخصى والاتجاه بقدر الامكان الى رصد المصالح المشتركة للناس • ومنها أن قوى كثيرة قد مارست ضغوطها للحيلولة دون تقدم المعرفة الاجتماعية • ولم تحرز هذه المعرفة تقدمها الا بعد أن نجحت فى التصدى لتسلط قوى كثيرة كان من مصلحتها مقاومة المعرفة الاجتماعية الموضوعية وبعث التيارات الثقافية المعاكسة لروح العلم مثل اللجوء الى السحر والشعوذة ، واشاعة الخرافة ، والانحياز الى التزمت أو التعصب مع اذاعة الأسرار والميل الى التعمية وعدم الوضوح فى مجالات هامة مثل مجال العقيدة ، وكل ذلك ابقاء على المصالح الشخصية لتلك القوى • ومن أهم تلك القوى التى مارست ضغوطها ضد شيوع المعرفة العلمية فى الحقل الاجتماعى الكنيسة والقبيلة والطبقة ، وكل قوة اجتماعية أخرى تتبع منهج احدى تلك القوى أو مناهجها مجتمعة فى التسلط والقهر الاجتماعى • وعلى سبيل المثال فان الضغط الذى مارسته الكنيسة فى هذا الشأن أصبح مضرب الأمثال فاذا كانت الكنيسة قد قاومت الروح العلمية الموضوعية فى مجال البحوث

الطبيعية الكونية ، فكان من الطبيعى أن تكون أكثر شراسة فى مقاومة تلك الروح فى مجال البحوث الاجتماعية ، باعتبار أن مجال هـذه البحوث الأخيرة يتصل اتصالا أكثر مباشرة بمصالحها ويدخـل فى نطاق الأفكار الحساسة أو الخطرة • وهذا هو الذى يفسر لنا تأخر تطبيق المناهج العلمية فى مجال العلوم الاجتماعية •

وتحقيق الموضوعية فى مجال البحوث الاجتماعية معنـاه شيوع النظرة اللاشخصية والوقوف ضد روح التعصب ، تلك الروح التى تفرضهـا المصـالح الذاتية لبعض الأفـراد أو الفئات أو القـوى الاجتماعية • ولابد أن تدعم تلك النظرة اللاشخصية بالبحث العلمى الذى يقتصر فيه الباحث على دراسة قطاع واحد فقط من قطاعات الحياة مع محاولة ربطه بالقطاعات الأخرى ، وذلك من أجل أن يتفادى الباحث الوقوع فى خطأ التعميمات الكلية والأحـكام العامة على المجتمع من ناحية والوقوع من ناحية أخرى فى خطأ النظرة التجزيئية التى من شأنها حصر البحث الاجتماعى فى نطاق ضيق • وهذا الربط ليس مقصودا لذاته بل الغرض منه تحقيق الارتباط الاحصائى بين المشاهدات المشتركة للناس فى أكثر من قطاع من قطاعات المجتمع ، وذلك من أجل الوقوف على الاطرادات التى تحـدث فى الحيـاة الاجتماعية والتى يساعدنا تكرارها واتساقهـا على تجاوز مرحـلة الوصف فى البحث الاجتماعى والوصول بها الى مرحلة التـأويل أو التفسير • وكل هذه الطرائق تدخل فى نطاق الاتجاه التجريبى فى الدراسات الاجتماعية لكن ليس المقصود من هـذا الاتجاه تجزئة دراسة المجتمع وحصرها فى نطاق ضيق والاكتفـاء بوصف بعض الظواهر المتفرقة التى انعدم فيها التكامل ، بل المقصود هو الوصول الى بيانات أمينة غير متحيزة ومن ثم غير كاذبة • ولا يتحقق هـذا الهدف عن طريق الاكتفاء برصد السطح الخارجى أو القشرة الظاهرية للعلاقات الاجتماعية التى تتمثل فى السلوك الواقعى الظاهرى للأفراد أو عن طريق الهروب فى هذه القشرة والاحتماء بها مع عدم الدخول فى المعانى والعلاقات الداخلية والدلالات التى يشير اليها هـذا

السلوك ، اذ أن الدخول فى تلك المنطقة الأخيرة أمر لابد منه للباحث الاجتماعى باعتبار أن الظواهر الاجتماعية لا تدرك من الخارج فقط بل من الداخل أيضا وباعتبار أن مهمة الباحث الاجتماعى قائمة فى تتبع تلك المعانى الداخلية التى تعبر عـن التيارات الاجتماعيـة السائدة • لكن المهم قبل كل شىء وبعد كل شىء فى البحوث الاجتماعية هو التأكد من أن تلك المعانى والأفكار الداخلية ليست شخصية بل هى تعبير عن الواقع الاجتماعى •

والنتيجة لهذا كله أن السعى وراء تحقيق الموضوعية فى البحث الاجتماعى لا يمكن أن يؤدى وليس الغرض منه بحال من الأحوال دراسة الحياة الاجتماعية بنفس الاسلوب الذى نتابعه فى دراسـة العلوم الفزيائية وهو أسلوب يقوم على وصف الظواهر من الخارج مع تجزئتها ، اذ أن الوصف فى البحث الاجتماعى لا يمكن أن يكون نسخا للواقع بل هـو تنظيم انتقائى له ، فى ضوء اطار تصـورى صريح أو ضمنى • ومعنى هذا أنه لابد للباحث الاجتماعى مـن وجود نظرية تهديه فى بحثه التجريبى وتوجهه فى احصاءات وبياناته • وليس المقصود بالنظرية مجـرد فرض تجريبى مؤقت يعتمـد على الخبرة كما هو الحال فى الفروض التجريبية التى نلتقى بها فى حقل العلوم الفزيائية والكيميائية ، بل المقصود بها تيار نظـرى موجه للبحث الاجتماعى أو اطار تصورى عام يوجـه الباحث فى تحليله لتلك الاحصاءات والبيانات التى يكون قد وصل اليها •

واذا كانت عملية تسجيل الواقع أو تصويره تصويرا فوتوغرافيا من الأمور المتعذرة فى حقل العلوم التجريبية فضلا عن أنهـا غير مطلوبة ، فلا شك أن تحقيقها أكثر تعذرا فى حقل العلوم الاجتماعية ، ولا يمكن أن تكون هدفا يسعى اليه الباحث الاجتمـاعى واذا كان العقل يتدخل فى كل مراحل البحث العلمى التجريبى فى المشـاهدة وفى التجربة وفى القياس وفى المقارنة وفى افتراض الفـروض وفى تحقيق الفروض ، فان تدخله فى كل تلك المراحل فى الحقل الاجتماعى يكون من باب أولى • وذلك لأن البحث فى علاقة المعرفة بالدراسات

الاجتماعية لا يعنى شيئا آخر الا البحث فى علاقة الأفكار بالمجتمع ، وفى كيفية تشكيل تلك الأفكار وكيفية تبنى بعض الأفراد لمجموعة من الأفكار المشتركة ليكونوا جماعة انسانية لها رؤية خاصة تحدد سلوكهم الاجتماعى والسياسى • وكل هذا يعنى أن البحث الاجتماعى أبعد من أن يكون تسجيلا للواقع •

* * *

ويتضح هذا أكثر وأكثر اذا ما اتجهنا الآن الى الاجابة عن السؤال الثانى الذى طرحناه سابقا وهو على وجه التحديد : ما هو الواقع الاجتماعى ؟

الواقع الاجتماعى ليس هو السلوك العينى الواقعى المباشر للناس فى المجتمع لأن دراسة هذا السلوك ذات اتجاه نفسى أى أنها دراسة يقوم بها علماء النفس الذين يتتبعون التكوين النفسى للأفراد الذين يعيشون فى المجتمع وانعكاسات هذا التكوين أو تجسيداته فى سلوكهم •

والواقع الاجتماعى ليس هو مجموعة المناهج والأساليب والطرائق الاحصائية والبيانات الوصفية التى يلجأ اليها الباحث الاجتماعى ويجمع فيها تسجيلاته ومعطياته لأن هذا كله يدخل فى باب الوسيلة أو الأداة • واذا اقتصرنا عليه فى البحث الاجتماعى لوقعنا فى الخطأ الذى وقع فيه فيلسوف نظرية المعرفة ، وهو كانط ، من اقتصاره على البحث فى أداة المعرفة وهى العقل واغفاله البحث فى الوجود • وقد نبهنا الى هذا الخطأ سابقا •

وقد يظن البعض أن الواقع الاجتماعى الذى يقوم بدراسته عالم الاجتماع لا صعوبة فيه اذ أنه ليس شيئا آخر الا الحياة الاجتماعية المباشرة للناس فى المجتمع وهذا خطأ • وذلك لأن الحياة اليومية الجارية لا يمكن أن تمثل فى ذاتها موضوعا لاهتمام العلماء أيا كانت تخصصاتهم ، كما أنها لا يمكن كذلك أن تكون فى ذاتها موضوعا لدراسة الفيلسوف أو حتى لنشاط الأديب أو الفنان

فقد حذرنا الفلاسفة من الوقوف عند الحياة اليومية الجارية لأنها مصدر للمعرفة الظنية . وقد أعلن هيراقليطس عليها حربا شعواء ، ووصفها بأوصاف متعـددة . فهى عالم الأغلال : أغلال الحيـاة الشخصية . وهى حياة التشيؤ والاغتراب ، يتحول فيها الانسـان الى شيء . وهى عالم الدوافع والغرائز ، ضرب آخر من الأغلال . وهى عالم الفردية المحضة والأنانية . وهى عالم الكراهية والحقد والقبح وهى عالم الماء اللزج والأوحال . وهى عالم النيام وهى عالم العبيد الذين يجدون أنفسهم دائما مشدودين الى الحيـاة السفلى أو الدنيا . وفى مقابل تلك الحيـاة نجد العالم الذى يعيش فيـه الفليسوف وتدعـو اليه الفلسفة ، وهو يتصف بكل الصفات نقيضة الصفات السابقة . فهو عند هيراقليطس عالم الحرية ، وعالم العقل الموحد الذى يضـع حدا للنظرات الشخصية التى تمزق وتفرق ، ويبحث عن الأرض المشتركة بين النفوس ، ويرتفع بوجود الانسان من عالم التشيؤ الى عالم الانطلاق والحرية . وهو عالم التحرر من الغرائز والدوافع ــ وهو عالم الجميع فى مقابل عالم الأنانية ــ وهو عالم الحب والجمال ــ وهو عالم النار المطهرة أو عالم القلق المطهر الذى يقع فى مقابل عالم الماء اللزج والأوحال ــ وهو عالم الأيقاظ فى مقابل عالم النيام ــ وهو عالم السادة الذين يرتفعون بنفوسهم من دنيا العبيد الى عالم أسمى .

ولقد رسمت متعمدا تلك الصورة البشعة للحياة اليومية الجارية نقلا عن هيراقليطس ، لا من أجل ابراز دور الفلاسفة فى تجاوزها أو تمجيد دعوتهم الى حيـاة التفلسف بل لكى يشعر العلماء ، كل العلماء ، بالنفور منها ، يستوى فى هذا علماء الاجتماع أو الاقتصاد أو السياسة أو الدين . وليست هذه دعوى لتطليق تلك الحيـاة اليومية الدنيا ، اذ أنها تمثل هدف كل العلماء أولا وآخرا ، بل هى دعوى لاخضاع تلك الحيـاة الجارية الى ضرب من « التعقيل » والنظر اليها من خلال أنساق تصورية حتى لا يضيع العلماء أوقاتهم فى الجرى وراء شتاتها فلا ينتهون مـن ذلك الى شيء ذى بال ،

ولا يصلون الا الى نظرات متفرقة لا غناء فيها ، والا الى مسكنات وعلاجات مؤقتة للحياة الانسانية أو الاجتماعية والاقتصادية بمشاكلها المتعددة المتشابكة .

وفيما يتصل بالعلوم الاجتماعية فان التعرف على تلك الأنساق التى يخضع لها البناء الاجتماعى يمثل معرفة الواقــع الاجتماعى . فالظواهر الاجتماعية المختلفة لا يمكن دراستها فى واقعها المباشر ، بل علينا أن نقوم بدراستها من خلال الأنساق الاجتماعية . والبحث عن النسق الاجتماعى هو بحث فى المعنى أو بالأحــرى فى وحــدة المعنى ، وفى تماثل الفكرة التى تتخلل مجموعة من الجزئيات ومــن الظواهر الجزئية .

فالأنساق الاجتماعيــة اذن ليست الا النظم التى يختارهــا الانسان عالم الاجتماع أو الأنثروبولوجيا ليقف من خلالهــا على العلاقات الاجتماعية وعلى أنماط السلوك التى يعترف بها المجتمع ويقرها . فالانسان أو الوجود البشرى يخضع لأنساق متعددة . فهو أولا ظاهرة تاريخية . وثانيا هو نقطة تتلاحم فيها أنســاق متعددة . اقتصادية واجتماعية وحضارية ودينية ، ومعنى هذا أن الوجود الانسانى ظاهرة مركبة من كل تلك الأنســاق المتشابكة . والوقوف على كل تلك الأنساق العقلية التصورية يمثل الدراسة العلمية للانســـان .

وينقسم كل نسق الى عدد من النظم وأحيانا يصعب التفرقة بين النســق والنظام لكن غالبا ما ينقسم كل نســق الى عدد من الأنظمة . فالنسق الاقتصادى مثلا يضم عددا من النظم التى تدور حول النشاط الاقتصادى فى المجتمع مثل نظام تقسيم العمل ، ونظام الملكية ونظام الانتاج ونظام الاستهلاك ونظام التبادل ونظام النقود وما الى ذلك . وهناك فى الحقل الاجتماعى مثــلا أنسقة متعددة مثل نسق القرابة . ويشتمل هذا النسق على عدد من النظم مثل نظام الزواج ونظام النسب وتفرعات الجماعة القرابية ومصطلحات القرابة وما الى ذلك .

ومن خلال فكرة الانساق الاجتماعية أو الثقافية نستطيع معرفة حياة البشر ، سواء فى الماضى أو فى الحاضر . فاذا لاحظ الباحث الاجتماعى فى الثقافة المصرية الفرعونية القديمة أن حياة المصريين القدماء كانت تتسم بمتابعة الطقوس الاجتماعية التى تتصل بالشعائر الجنائزية واجراءات دفن الموتى ، وعمليات تحنيط الجثث ، أمكنه أن يقيم علاقة منطقية بين تلك العناصر وأن يقوم بدراسة الحياة الاجتماعية للمصريين القدماء مثلا من خلال نسق اجتماعى دينى واحد هو نسق عقيدة البعث . والحياة اليومية الجارية المعاصرة يمكن لنا دراستها من ناحية أنها مجتمع التقنية أو من ناحية أنها مجتمع صناعى آلى ، أو من ناحية أنها مجتمع الوفرة ، أو من ناحية أنها مجتمع أوقات الفراغ أو من ناحية أنها مجتمع استهلاكى ... الخ . وكل هذه الأنساق تمثل نماذج تصورية تستطيع من خلالها اخضاع الحياة المعاصرة الى نوع من التعقيل ودراستها من خلال اطارات تصورية معينة . لكن النماذج التصورية السابقة ليست الا معانى ناقصة ، ولا تمثل بحال من الأحوال اطارات كاملة مستقرة لدراسة الحياة العصرية دراسة علمية من الناحية الاجتماعية . ولعل نسق القيم هو أكثر الأنساق استقرارا من الناحية الثقافية ، وأكثرها شمولا ومناسبة وتكاملا وقدرة على تنظيم المجتمع .

ودراسة الأنساق الاجتماعية ليست الا تعبيرا عن أهمية دور العقل فى البحث الاجتماعى . وقد أشرنا من قبل الى هذا الدور وقلنا أن وصف الظواهر الاجتماعية هو وصف انتقائى يوجهه ويختاره العقل ، وهو تنظيم للمعطيات فى اطار نموذج تصورى معين أو فى اطار نسق تصورى أكثر شمولا . وهذا كله تعبير عن دور العقل فى المعرفة الاجتماعية . وبهذه المناسبة نستطيع القول بأن العلم الاجتماعى لا يقوم على المشاهدات ولا يبدأ منها بل الأحرى أن نقول أنه يبدأ — شأنه فى ذلك شأن كل علم على حد قول « كارل بوبر » — من المشكلات . فلابد من اجل بدء البحث

الاجتماعى من وجود مشكلة اجتماعية ، نسعى الى اخضاعهـا للبحث العلمى الاجتماعى الذى لابد أن يشتمل على مستويات متعددة : مستوى مادى يتمثل فى سلوك الافراد والأدوات التى يستعملونها فى هذا السلوك ــ ومستوى النسق الاجتماعى الذى ينظم العلاقات الاجتماعية التى تربط بين الأنشطة الاجتماعية فى قطـاع معين ــ ومستوى النسق القيمى الذى يمثل ما يؤمن به افراد هذا المجتمع من مثل ومعتقدات • الأمر الذى يعنى أن دراسة الأنساق الاجتماعية لن تكون كلها محصورة فى دراسة النظم المقننة للسلوك الاجتماعى ، ولن تكون جميعها دراسة للمفاهيم الســائدة فى البناء الاجتمــاعى القائم بل ستكون كذلك قراءة فى عقول الناس للتعرف على اتجاهاتهم وأفكارهم وآمالهم والتيارات الثقافية التى تحركهم ولم تظهر بعد على السـطح •

ويقسم « مانهايم » الاتجاهات والآراء التى تشيع فى المجتمع الى قسمين : اتجاهات تهدف الى المحـافظة على الوضـع الراهن للمجتمع والدفاع عنه والبحث عن التبريرات اللازمة لحماية مصالح الفئات الحاكمة فيه ، مع ما يصاحب ذلك كله عادة من خداع نفسى وكذب وجدانى من هؤلاء الذين يقومون بمهمة الدفاع هذه ، واتجاهات أخرى تمثل آمالا لم تتحقق بعد لدى الفئات الاجتماعية التى لم تستفد من الوضع الراهن للمجتمع ، وهذه الاتجاهات الأخيرة تهدف الى زعزعة النظام القائم واقلاقه ويطلق « مانهايم » على الاتجاهات الأولى اسم الأيديولوجيا أو الطوبيا • وعلى الثانية اسم « اليوتوبيا » • ومن الواضح أن الطوبيا تعبر عن الوضع الساكن فى المجتمع ، فى حين أن اليوتوبيا تعبر عن الوضع الثورى المتفجر فيه أو تعبر عن روح التغيير فى المجتمع • الطوبيا تعبير عن الحاضر ، واليوتوبيـا تعبير عن المستقبل ، الأولى تعبير عن استقرار المجتمع فى الوضـع القائم والثانية تعبير عن آمال الطبقات الصاعدة فى المجتمع ورغبتها فى تغيير الأوضاع •

وليس من شك فى أن الأنساق الاجتماعية ستضمن فى جانب

منها هذا النوع من أنساق المعنى الذى يعكس آراء لم تخرج بعد الى حيز الوجود والواقع ولكن لا يستطيع أحد مع ذلك أن ينكرها لأنها تمثل آراء اجتماعية لها وزنها وخطرها • وان كان وجودها لم يتعد بعد عقول الناس •

وهكذا نرى أن الفكر لم يعد فقط موضـوعا لعلم النفس أو لعلم المنطق بل أصبح كذلك من أهم موضوعات علم الاجتمـاع • فالعقل الانسانى أو العقل العارف فى حقل العلوم الاجتماعية لا يقنع فقط بالوصف الانتقائى ولا باختيار المنهج ولا بتنظيم المعطيـات عن طريق ادخالها فى نسق مقنن مناسب ، بل يصبـح هو نفسـه وما يموج فيه من أفكار وتيارات موضوعا للبحث الاجتماعى • وذلك لأن عالم المعانى والقيم والاتجاهات الفكرية ليس كله حصيلة من الخبرات التى يجمعها الأفراد وتقننها المجتمعات بل انـه يشتمل فى جـانب كبـير منه على تلك الآمال التى تداعب النفوس — وتدير الرؤوس المهـم أن هـذه الآمال — من أجـل أن تخضـع للبحث الاجتماعى — لا تكون مجرد آمال فردية أو خيالات شاعر بل تكون معبرة عن تيار اجتماعى جارف أو ضاغط •

* * *

وفى ختام مقالنا هذا عن المعرفة والعلوم الاجتماعيـة ، وفى ضوء ما ذكرناه الآن عن أهمية التعرف على « اليوتوبيا » فى رصد التيارات الاجتماعية التى لم تظهر بعد على القشرة الخارجية للبناء الاجتماعى ، والتى لم يتجاوز وجودها بعد منطقة الغيب ، وان كان هذا لا يمنع من أن تحمل ارهاصات تنبىء بطريقة أو أخـرى عن وجودها « المعدوم » — اذا جاز لنا أن نستعمل هنا التفرقة التى قال بها علماء الكلام الاسلاميون بين العدم والمعدوم ، ليشـيروا بهذه اللفظة الأخـيرة الى مرحلة متوسطة لوجود الشىء تقـع بين عدمـه ووجوده المتحقق الفعلى ، يطيب لى ان أطرح الأسئلة الآتية : ما المعرفة ؟ وما التفكير ؟ وما العقل ؟

وقد تبدو هذه الأسئلة ساذجة للقارىء • اذ سيجيب من فوره بأن المعرفة تقوم على سلسلة من العمليات العقلية التى أصبحت معروفة للجميع وهى عمليات التحصيل وتجميع المشاهدات وتفسيرها أو تأويلها من خلال فرض أو رأى منظم لها ، يربط بينها فى مجموعة من العلاقات • وسيكون التفكير معناه التنظيم أو ادخال النظام على مجموعة من المعارف وسيكون العقل معناه العقل المنطقى أو العقل المنظم الذى يستنبط نتيجة من مقدمات • وهذه المعانى للمعرفة والتفكير والعقل هى المعانى المألوفة لها التى نجدها فى البحث العلمى وفى التفكير المنطقى والتى زودنا بها فلاسفة من طراز أرسطو وكانط •

ولكن الفيلسوف الوجودى هيدجر يقدم اجابات أخرى لتلك الأسئلة ، يحسن أن نتعرف عليها الآن ، بعد أن كنا قد بدأنا المقال بالاشارة الى اجابات كانط حولها ، حتى يتيسر لنا المقارنة بين الموقفين •

فالتفكير فى موضوع ما يعنى عند هيدجرميل نحو هذا الموضوع ، وانجذاب له ، وتقبل لضرب المشاركة فى وجوده • التفكير نداء من جانبى ، وتلبية من جانب الشىء • دعوة من جانبى وقبول للدعوة من جانب الشىء • انه حضور متبادل بينى وبين الشىء • التفكير ارتباط مع الشىء وعقد صداقة بينى وبينه • التفكير معناه أن أهيىء نفسى لاستقبال الشىء وأن أفسح له مكانا عندى • التفكير استماع للغة الشىء • وأن أحسن التفكير فى شىء ما معناه أننى قد أحسنت الانصات اليه ، أو للغته المهموسة • والموضوع الذى لم يحظ بعد بتفكيرى هو الموضوع الذى لم أنجح بعد فى التهيؤ له أو فى استقباله ، أو هو الموضوع الذى لم أحسن بعد الاستماع اليه ، ولم أفهم بعد لغته أو شفرته وقد يكون هو الموضوع الذى أزور عنى وشاح بوجهه فابتعد منى •

من هذا يتضح أن ما نسميه بالتفكير العلمى أو التصورى أبعد

ما يكون عن التفكير بالمعنى « الهيدجرى » للكلمة ، لأنه لا يعدو أن يكون مجرد تنظيم وتبويب للمعلومات بعد رصدها .

واذا كان من المسلم به أن التفكير العلمى الاجتماعى لا يكون الا من خلال الأنساق والنظم ، فيحسن أن نستحضر أمامنا الآن تلك الوظيفة الجديدة للتفكير التى يحدثنا عنها هيدجر ، علها تهدينا الى أنساق اجتماعية من طراز آخر غير الأنساق التى يعرفها علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا حتى الآن . أن أهم الأنساق الاجتماعية ليست هى بالضرورة تلك الأنساق التى ظهرت على السطح ، وليست هى دائما الأنساق المقننة ، بل قد تكون أنساقا مهموسة منعا الحياء — ولا حياء فى الدين أو فى العلم — أو الخوف من خطورتها ، أو التوجس من قدراتها على تحريك المياه الساكنة الراكدة ، وعلى ايقاظ النيام من مراقدهم من الكشف عنها ومن وضعها تحت دائرة الضوء . ولكن كل هذه الأساليب التى اصطنعناها لتغطيتها وتغليفها لن تنجح فى الغاء وجودها ، انها قد تصيب بعض النجاح فى تأجيل مواجهتها والتصدى لها . ولكنها لن تؤدى ابدا الى القضاء عليها .

واذا كان العلم يبدأ بالمشكلات لا بالمشاهدات كما يقول كارل بوبر ، فلعلنا قد واجهنا أو علنا نواجه يوما ما — وعسى أن يكون قريبا — مشكلة من تلك المشكلات المهموسة لنظفر — حينذاك بنسق أو بأنساق اجتماعية تتيح لنا دراستها دراسة علمية ومعرفتها معرفة اجتماعية جادة .

الدين والمجتمع

عند مصطفى عبد الرازق

لم يسعدنى الحظ بالتتلمذ على استاذنا الشيخ مصطفى عبد الرازق • ولكنى أذكر أنى رأيته مرات فى أروقة كلية الآداب فى جبته الأزهرية الأنيقة ، وبوجهه المشرق الذى ينم عن النبل والأريحية • ومازلت أذكر مواقفه الكريمة التى تناقلتها أجيال طلبة قسم الفلسفة وسائر أقسام الكلية عن زملائهم الذين كانت تمنعهم ظروفهم من مواصلة التعليم ، فكانوا يهرعون الى الشيخ ، فلا يتردد لحظة فى مد يد المساعدة اليهم حتى يواصلوا تعليمهم • وقد شهد له هذه الشهادة الدكتور طه حسين ابن المنيا وعميد الأدب العربى وعميد كلية الآداب وقت أن كان شيخنا أستاذا بها ، حين كتب يقول فى مقدمة كتاب « من آثار مصطفى عبد الرازق » : « أشهد ما تخلف قط من اداء نفقات التعليم عن أولئك الذين كانت تضيق بهم قواعد المجانية » •

واليوم ونحن نسعد بتكريم مصطفى عبد الرازق ، آثرت أن يكون موضوع حديثى عن الدين والمجتمع عند مصطفى عبد الرازق ، وذلك لأنى موقن بأن الجمع بين الدين والمجتمع كان حجر الزاوية فى فكر مصطفى عبد الرازق وفى شخصيته أيضا •

فصاحب هذه الشخصية الغنية قد حارب جمود الأزهر فى حياته • ووقف الى جانب الأستاذ الامام الشيخ محمد عبده فى ثورته الاصلاحية التى كان يرجوها له ، وتميز فى كل ما كتب بنزعة أدبية ركبت فى طبعه ، وانطبع بها أسلوبه ، وشارك بمقالات عديدة ممتعة فى مجلة « السفور » ، وهى فى حد ذاتها شاهد لا تخطؤه العين على اقبال صاحبها على الحياة الاجتماعية فى مصر ابان حياته ، بكل ما كانت تثيره من مشاكل ، وعلى حرصه أن يغشى المجتمعات وأن ينقل الينا لمحات نقدية لها ، ويعقد مقارنات طريفة بين مظاهر الحياة الأوروبية ومظاهر الحياة عندنا ••• وكل هذا

يدلنا على أن صاحب هذه الشخصية كان رجلا يؤمن بالمجتمع فى كل أبعاده ، ويؤمن فى الوقت نفسه بأن الدين يستطيع أن يفعل الكثير فى بعثه واصلاحه .

وقبل أن أتناول فلسفة مصطفى عبد الرازق فى الدين وعلاقته بالمجتمع أود أن أقف قليلا عند هذا الجانب الشخصى فى نظرة مصطفى عبد الرازق الى الحياة .

فقد استوقفتنى رسالة كانت قد بعثت بها سيدة من قارئات مجلة السفور الى الشيخ الذى كان يكتب فيها مقالات يبدو أنها كانت قد أثرت بأسلوبها الأدبى وصدقها فى التعبير فى كثير من المعجبين والمعجبات وقد لاحظت هذه السيدة أن الشيخ قد توقف عن الكتابة فترة ، فكتبت اليه تقول :

لم أعشق وليس فى نيتى أن أعشق ، ومع ذلك فان نفحتك الغرامية الشجية تلذ لى لأن فيها شيئا من الحنان والاخلاص نسمعها لحنا مثل توقيعك ما دمنا لا نجدها فى الحياه الا هكذا . لعلك يا سيدى تكتب لارضاء قرائك لأن الاخلاص لا يعرف المحاباة .

فرد عليها الشيخ مصطفى فى السفور عدد ١٦ يوليو ١٩١٧ بعد أن نشر رسالتها ، رد عليها يقول :

سيدتى .. كان بين الجوانح صداح لم يزل يهتف ثم عاد شدوه صدى ضئيلا أسمعه همسا يجىء من أقصى نواحى الصدر كأنه قرع النواقيس فى المدينة الغارقة . وما هو بالعجيب يا سيدتى أن نظرتى لنغمة الحنو والعطف . فان القلوب الكريمة وان كانت نيتها أن لا تعشق تهز أوتارها نغمات العاشقين ... صدقت يا سيدتى !! فى صدوركن شعبة من العصب الحساس تحيا وتطلب الحياة ، وتلك الشعبة هى موضع آمالنا ، هى أساس الخير الذى نترقبه لمستقبلنا . نرجو أن يفيض من تلك الشعبة ما تحتاج اليه حياتنا من الحب والحماسة والأريحية » .

لم يتردد الشيخ الوقور اذن فى أن يتحدث الى تلك السيدة علـى صفحات مـن المجلات عن عاطفة الحب ومـا فيهـا مـن سمو • وذلك النمو والازدهار ••• وتبنى هذه الوجهة من النظر جمهرة تلاميذه من بعده لايمانه بأن الدين مرتبط بالمجتمـع ، أن المجتمع الذى يؤسس بنيانه على التقوى والأخلاق والحب خير من مجتمع يؤسس على العـداوة والبغضاء • ولهذا نجده يشيد بتلك العاطفة النبيلة : عاطفة الحب فى نظرته الى الأسرة والى المجتمع على السواء • فنجده مثلا يقول فى المجال الأول : « الرجل الذى يأخذ أولاده بالمهابة ولا يبيح لهم الابانة عن عطفهـم لا يريد الا أن يريهم أنه قاهر جبار وأنه ذو قوة ••• وما اجلال الرجل لأولاده من غير حب أو من غير مظاهر عطف الا خوف أيضا • هو خـوف من اظهار الضعف واشفاق من أن يتخذوا من حبه لهم بابـا للتحكم فيه والجور عليه والاقلال من تهيبه » • وفى مجال المجتمع نجـده يكتب مقالا فى السفور فى عدد ٢٦ مايو ١٩١٦ تحت عنوان « خواطر فى الحب » يقول فيـه : « لقد أصبحت أظن أن الود المبنى على الثقة والتعاطف عزيز فى الناس أو غير موجود • كل يبتغى مـن حبه غرضا ومنفعة ••• هذا ما يعلمنى الواقع الذى أشـهده بين الناس • ولكنى لا أستطيع أن أعتقد أن ما يحويه هذا الواقـع هو كل ما يحتمله الاستعداد البشرى • ان لم يكن للحب الصادق متسع فى تلك الصدور الواسعة للحوادث الجارية فاننى مع ذلك أشـهد أن الحب يكون صادقا ، ولا أبرح أؤمن بهـذه العقيدة وان ضنت على التجارب بأمثلة للمودات الخالصة » • ونجـده كذلك يتحدث عن حب النهر الخالد ، نهر النيل لأنه يحمـل معنى حب الوطن ، فيقول : «نريد أن نحب النيل كما يحب الفرنسى السين والانجليزى التايمز والألمانى الراين • نحب النيل لأنه مسـتودع تاريخنا كله يبلل رفات آبائنا ويغذى نطف أبنائنا ، فيه ماضينا ، وفيه مستقبلنا ، نحب النيل لأننا أوفياء ونحن أبناء النيل » •

ومن الواضح أن الحب الذى يتحدث عنه أستاذنا فى مجـال

الأسرة والمجتمع والوطنية هو الحب الذى ينشر الأخلاق الاجتماعية السليمة بين أفراد المجتمع وهو الذى يوجه النفوس الى الخير ، وينمى فيهم روح السماحة والسلام •

ولكن صاحب هذه النفس الشفافة لم ينس أبدا أنه رجل دين ، فهو وان كان قد نشر مقالاته فى مجلة « السفور » فانه ينبهنا الى أنه ليس المقصود من السفور هو تمزيق البرقع عن وجه المرأة المصرية ، بل يقول أنها صحيفة تريد أن تكون مظهرا للتقدم الفكرى فى هذا البلد ومضمارا لكل دعوة حرة صالحة • فهى اذن « صحيفة اجتماعية نقدية تنادى بالسفور الشامل فى كل باب من أبواب التقدم والاصلاح » •

غير أنه يتساءل : هل يستطيع الدين أو بالأحرى هل تستطيع مؤسساته ومعاهده والمظاهر التى يقيد رجاله أنفسهم بها أن تجارى هذا التطور وتساير تلك الروح المتفتحة ؟ ويجيب على هذا التساؤل فى مقال آخر له فى مجلة السفور استوقفنى كما استوقفتنى مقالاته عن الحب : يجيب قائلا :

«يظهر أن كل ما يتصل بالدين من الشئون الاجتماعية يكون بطيئا عن متابعة الحركة السارية فى أجزاء العمران • نرى بيوت الدين ومدارس العلوم الدينيــة ذات سحنــة متميزة عــن ســائر الهياكل والمبانى ، ولا يتغير شكلها فيما يتغير من أشكال البناء الا بعمل العصور الطويلة • ونرى ثيــاب المنتسبين الى الدين ليست كثياب سائر الناس ، تتبع ما يتجدد من الأنماط ، وتســير مع ما يكتشفه الذوق الانسانى من أسرار الجمال •• نجد للرجال الدينيين هيئة خاصة فنعرفهم بسيماهم وتقاطيع وجوههم ••• » • ويطالب الشيخ مصطفى بتطوير هذا كله ، وباصلاح المعاهد الدينية والقضاء الشرعى وبالتوفيق بين الاسلام والحضارة الغربية • ثم يطالب فى آخر المقال •• وهو أمر يلفت النظر حقا ــ بانشاء نقابة للفلاسفة

الأحرار ، فيقول : « ومتى تم ذلك وتم معه ما يقترحه الفيلسوف شبلى شميل من انشاء نقابة للفلاسفة الاحـــرار تهيـــأت باذن الله أسباب الصلاح وأنصف الناس واستراح القاضى » •

وشبلى شميل — لمن لا يعرف هـــذا الاسم مـــن طلابنا •• هو الداعية الذى أخذ على نفسه نشر أفكار الدارونية ونظرية النشوء والارتقاء فى العالم العربى وفى هذه الاشارة من الأستاذ الشـــيخ مصطفى لشبلى شميل ما يؤكد صدق ما رواه لى شخصيا أستاذى المرحوم الدكتور محمود الخضيرى من أن الشـــيخ مصطفى عندما سافر الى فرنسا عام ١٩٠٩ أقبل بشغف على قراءة كل ما كان يكتبه الزعيم والمفكر الاشتراكى الفرنسى جان جوريس Jean Jaurés الذى توفى عام ١٩١٤ وكان متأثرا بما قرأ له •

وبعد هذه اللمحات التى تساعدنا فى القاء الضوء على الجانب الاجتماعى من شخصية أستاذنا كرجل من رجال الدين متفتح على المجتمع نعرض الآن للجانب الفكرى فى تصـــوره للعلاقة بين الدين والمجتمـــع •

ففى كتـــابه الصغير القيم « الدين والوحى والاسلام » يبدأ المؤلف بيان الأصل اللاتينى لكمة دين أى لكلمه Religion فى اللغات • وهذا الأصل اللاتينى هو كلمة Religion فيقول انها ترد الى مادة تفيد معنى الربط الشامل ربط الناس ببعض الأعمال من جهة التزامهم بها وفرضـــها عليهم ، وربط الناس بعضهـــم ببعض ، وربط البشر بالآلهة • ثم يوضح لنا أن الدين عند دور كهايم يشمل العقـــائد والعبادات ويضيف أن هذه العقائد ليست عقائد الفـــرد ، بل هى عقيدة الجماعة ، وهى ما به تصبح الجماعة جماعة • ومن هـــذا يتضح أن كلمة الدين فى أصلهـــا الاشتقاقى فى اللغات الأوربية لا تنفصل عن معنى الطائفة • الأمـــر الذى يشعرنا بأن الدين ينبغى أن يكون شأنا من شئون الجماعة ، وأن تقوم جماعة ما بالعبادات التى يفرضها الدين أو أن تعتنق هذه الجماعـــة العقيدة التى أتى

بها ، ويصبح أفراد هذه الجماعة ملتزمين بتلك العبادات وهـذه العقيـدة •

ويتضح هذا الارتباط بين الدين والجماعة أو المجتمـع أكثر وأكثر عندما نلتفت الى استعمال كلمة الدين فى اللغة العربية • يقول أستاذنا فى هذا الصدد :

« لعل أسلم الآراء هو ما يدل عليه كلام الراغب الأصفهانى (فى الآيات القرآنية على معنى الجزاء أو الطاعة أو الملة » • ثم يقرر فى وضوح أن الدين بالمعنى الثالث وهـو ارتباطه بالملة أى بالمجتمع أكثر أصالة ودلالة على معناه الحقيقى من ارتباطه بالمعنيين الأول والثانى ، وهما الجزاء والطاعة • وذلك لأن الطاعة ـــ كمـا يقول الشيخ مصطفى ـــ تستلزم آمرا مطاعا وأمرا يطـاع ، فهى تستدعى أن يكون الدين ذا اله وشريعة ، وكذلك الجزاء والحساب يستدعيان مجازيا محاسبا • بيد أن من أديان العـرب فى الجاهلية التى تسمى فى لسانهم دينا من غير شك ما ينكر الاله القادر وينكر الحساب والجزاء • والقرآن نفسه يسمى ما كان عليه العرب دينا ، اذ يطلب الى الرسول أن يقول للكافرين « لكم دينكم ولى دين » (الكافرون ، ٦) » •

فالدين اذن مرتبط فى أساسـه بالمجتمع أو الملة • وارتباطه بالجماعة الذى يجعل من الدين دينا ، فيما يرى أستاذنا الشيخ •

لكن بالاضافة الى ارتباط الدين بالمجتمـع على هذا النحـو الوثيق فان ارتباط الدين بالوحى أمر هام لا يجب اغفاله • فالدين ينبغى أن يكون موحى به ، اذ ليست كل عقيدة تحقق ارتباط أفراد جماعة معينة بعضهم بالبعض الآخر تسمى دينا • يقـول الشيخ مصطفى : « فالدين لا يكون الا وحيـا من الله الى أنبيائه الذين يختارهم من عباده ويرسلهم أئمة يهدون بأمر الله • وذلك مصداقا لقوله تعالى على سبيل المثال : « شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذى أوحينا اليك وما وصينا به ابراهيم ومـوسي وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه » (الشورى ، ١٣) •

وهذا كلام عميق يستحق وقفة بل وقفات • فالدين فى معناه العام ومن الناحية الاشتقاقية اللغوية يتميز أول ما يتميز — فيما يرى الشيخ مصطفى — بارتباطه بالمجتمع • ولابد — من ناحية ثانية — أن يكون هو الدين الموحى به ، أو هو الدين المنزل من عند الله ، أى أنه دين التوحيد • وبعبارة أخرى فان هذا يعنى أن الايمان بالمجتمع والايمان بالله واحد هما الطريقان الموصلان الى الدين الحق • أما تلك البراهين العقلية الجافة التى قدمها لنا الفلاسفة حول وجود الله ، سواء بدأوا فيها من الأثر متجهين الى المؤثر أى من الطبيعة ليستدلوا منها على وجود الصانع أو الخالق ، أو بدأوا فيها من فكرتنا الذهنية عن الله الكامل أو عن واجب الوجود متجهين الى وجود الممكن ، فلم يشر اليها الشيخ مصطفى بالرغم من احاطته بها ومعرفته لها حق المعرفة ومن تدريسه لها لطلبته كأستاذ للفلسفة الاسلامية • وآثر أن ينحو منحى آخر •

وبوسعنا أن نقول ان هذه العلاقة المزدوجة للدين بوجود وطن من ناحية وبعقيدة التوحيد من ناحية ثانية تمثل فى نظر الشيخ العلاقة الراسخة الواقعية الجديرة بالاهتمام عند شرح ماهية الدين • واليكم بعض خواطرى حول تلك العلاقة :

فمن الناحية الأولى أى من ناحية ارتباط الدين بوجود وطن نجد غاندى مثلا يقول ان الدين لابد أن يكون « سواد يشى » أى اقليمى ، بمعنى أنه لابد أن يرتبط بوجود اقليم أو بوجود وطن معين • وكنا نحن فى طفولتنا وفى شبابنا الباكر نربط ربطا كاد أن يصبح تلقائيا بين العقيدة الدينية والوطنية أو بين الدين وحب الوطن ، دون أن نسأل أنفسنا عن سر تلك العلاقة التى وحدت لدينا بين حب الله وحب الوطن • كنا نردد مثلا ونحن نتحدث عن شهدائنا أنهم ماتوا فى سبيل الله والوطن • وكنا ننادى بالجهاد فى سبيل الله والوطن ، بل كنا نستعذب ذلك الجهاد ، وتتوق نفسنا له وللاستشهاد على طريقه • ومن هنا — حتى بعد أن تقدم العمر

ببعضنا — لا يشعر — لاسيما اذا ما باعدت الظـروف بينه وبين أرض الوطن — بأن شيئا ما فى أعمق أعماقـه يجذبه نحو هـذا الوطن ، فيتحرق لسماع أخباره ، والاهتمام بمصـيره وتقدمه ، ويتلهف على أن يعفر جبهته بترابه ، وأن يتنسم هواءه ، وأن تكتحل عيناه برؤية سمائه ، وأن يشرب من ميـاه نيله الخالد ؟ ومن منا لا يجد وجه شبه قوى بين هذه العاطفة المشبوبة التى يستشعرها المرء فى هذه الحالة والعاطفة الدينية التى تظل تقوى وتشتد حتى تمتزج بكيانه كله لتصبح نارا فى الرأس تتحرك بها الجبال ؟

هذه التساؤلات والخواطر وأمثالها من الممكن أن تخطر بالبال عندما ننعم النظر فى ربط الشيخ مصطفى ، الدين بالمجتمع أو بالملة ، ومن قوله بأن هذا المعنى للدين أكثر أصالة من ربط الدين بفكرة الجزاء أو بفـكرة الطاعة • ولا أحسب أننا سنجـد اجابة هـذه التساؤلات عند الفلاسفة الاسـلاميين الذين تورطوا فى الطـريق العقلانى اليونانى ، فتشابه ما قدموه لنا حول قضية وجود الله مع ما وجدناه فى التراث اليونانى ، وهجروا بهذا فى كثير من الأحيان الطريق القرآنى • واذا أردنا أن نجد الاجابة الصحيحة على مثل تلك التساؤلات التى أثارتها فى نفسى كلمات أستاذنا الشيخ مصطفى فلن نجدها الا فى القرآن الكريم ذلك الكتاب القيم الذى يعرض لنا قضية التوحيد على أنها قضية كرامة الانسان • واذا كنـا نعلم جميعا أن الوطنية فى صميمها ليست هى أيضـا الا قضية كرامـة الانسان ، ومقاومة كل من تسول له نفسـه العدوان عليهـا من الخارج أو فى الداخل ، فلن يكون من العسير علينا بعد هـذا أن نجمـع بين الدين والوطنية تحت سقف واحد ، وسيسهـل علينا الربط بين الدين فى أصالته وبين وجود الأمة أو الوطـن كما يذهب الشيخ مصطفى •

أجل ! ! فان قضية التوحيد التى قدمها الاسلام وقدمتها الاديان المنزلة كلها ليست الا المدخل السليم الذى رأت هذه الاديان أن تدخل منه لترويض الانسان وتدريبه على الخضوع لقوة عليا واحدة قاهرة ،

يتعلم عن طريق الخضوع لهـا وحدها أن لا يقبل التبعيـة لاية قـوة أخرى • ولهذا نجد الاسلام يضع التوحيـد فى مقـابل الشرك الذى يعرض أمام الانســان ـ على العكس تماما مما يعرضه التوحيد ـ أندادا وأربابا اذا ما قبل الانسان الرضوخ لها فسيكون هذا معنـاه قبوله للعبودية ، واهداره لكرامته • وبهذا سيكون الفارق بين التوحيد والشرك هو نفس الفارق بين الحرية أو الاستقلال من ناحية وبين العبودية والذل والهوان من ناحية ثانية • ونحن هنا فى مصر كثيرا ما استعملنا هذه الكلمات الاخيرة كلها عندما كان الاستعمار يدنس أرضنا الطـاهرة ، فعرفنا يومها ذل العبـودية ، عرفناه كمسلمين وكمسيحيين على السواء وعرفنا كذلك ضربا آخر من الهوان على يد مراكز القوى التى أرادت فى فترة من فترات تاريخنا الوطنى أن تتحكم فى مقدرات البشر ومصائرهم وعندما نتادى اليوم ، مسلمين ومسيحيين، بالتحرير من ذلك الهوان بجميع ألوانه ، ومن تلك العبودية بجميـع صنوفها فلا شك عندى أننا بهذا نسير فى طريق التوحيد ، وهو هـو بعينه طريق كرامة الانســان •

وما دمنا قد أشرنا هنا الى التفرقة بين منهج القرآن وأساليب الفلاسفة اليونان منهم والاسلاميين على السواء فى معالجة قضـية التوحيد ، فمن الخير أن نربط بين هذه التفرقة وتلك التفرقة الاخرى بين الدين والفلسفة بوجه عام ، من وجهة نظر استاذنا الشيخ مصطفى بطبيعة الحال • فأستاذنا يشير فى كتابه « التمهيد » وأيضا فى الكتاب الذى ضم مجموع مقالاته وهو كتاب « من آثار مصطفى عبد الرازق » الى أن الفارق بين الفلسفة والدين أن غاية الفلسفة نظرية ، أما الدين فغايته عمليـة • وقد استقرت هذه التفرقة فعلا فى عقولنا • لكن علينا أن نعمقها بعض الشىء فنقول مثلا :

التوحيد الذى يعرضه علينا القرآن الكريم عقيدة ، ولكنه ليس « دوجما » نظرية ، إنه سلوك عملى أولا وقبل كل شىء ، ينعقـد عليه خلق المرء حتى يصير طبعا • أما الفلسفة فانها عندما تثير من بين

قضاياها الكثيرة قضية وجود الله والبرهنة عليها ، فانها لا تثيرها الا كقضية نظرية معرفية أو ابستمولوجية فقط • واثارتها لها على هذا النحو موجهة الى الالحاد والملحدين فقط ، سواء كانوا دهريين أو طبيعيين • وما هكذا ينظر اليها الدين ، اذ أن قضية وجود الله بالنسبة الى الدين قضية مفروغ منها ، ولهذا يقرر الاسلام أن الايمان بالله فطرة الله التى فطر الناس عليها منذ آدم • وتصبح مهمة الدين تثبيت هذا الايمان عمليا عن طريق هداية الناس الى عبادة الله الواحد ، ونبذ الشرك بجميع ألوانه الظاهر منها والخفى ، وتدريب الناس فى سلوكهم وفى جميع علاقاتهم الاجتماعية على تحطيم كافة أنواع الاوثان • وبهذا المعنى تصبح مهمة الدين عملية وليست نظرية ، أى أنها موجهة بصفة رئيسية ضد الشرك والمشركين • واذا كانت كذلك فانها تكون مرتبطة بكيان المجتمع وببنائه على أسس سليمة • الامر الذى يدور حول موضوع « الدين والمجتمع وهو ما حاولت أن أوضحه فى هذه الكلمة •

وأخيرا تستوقفنى عبارة أو فكرة أخرى من أفكار أستاذنا الشيخ مصطفى لا تقل عمقا فى دلالتها عن الافكار السابقة • وهى قوله عن التوحيد أو عن عبادة الدين الواحد التى لم تتغير بتغير الانبياء ، أن هذا الدين الواحد هو ما عبر عنه القرآن الكريم بالايمان وعن أتباعه بالمؤمنين • فيقول فى كتابه الصغير القيم « الدين والوحى والاسلام » (ص ٣٣) ما نصه : « هذا الدين الواحد هو المعبر عنه فى آيات من القرآن بالايمان وعن أهله بالمؤمنين والذين آمنوا » • والمقصود طبعا بالمؤمنين جميع المؤمنين من المسلمين والمسيحيين واليهود والموسويين على السواء ، من آمن منهم •

ومن أجل هذا يميل أستاذنا الى التوحيد بين معنى الاسلام ومعنى الايمان ويرفض كل المحاولات التى قيلت فى مجال التفرقة بين هذين اللفظين ، وذلك لانها محاولات — كما يقول هو بنص عبارته الرشيقة دائما — « لا تمثل الا تمحلات الفرق والتماسها دقائق البحث اندفاعا وراء جموح النظر ، وهو مصطنع اصطناعا » (الدين والوحى

والاسلام ، ص ٩٤) • ويفسر معنى الاية القرآنية : « ان الدين عند الله الاسلام » بمعنى أنه التوحيد واخلاص النفس والضمير لله وحده ، وتوجه الانسان — أى انسان — لهذا الاله الواحد الذى لا شريك له ، بصرف النظر عن اختـلاف الشرائع والاحكام العملية التى تختلف باختلاف الأنبياء والامم • ولكن هذا لا ينفى طبعا أو لا يتعارض مع القول بأن الاسلام هو الدين الذى نزل على محمد ، وأنه هو خاتم الأديان السماوية كلها وتمامها ، وأنه بهذا المعنى المحدد هو الدين عند الله مصداقا لقوله تعالى : « اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى ورضيت لكم الاسلام دينا » • ولهذا يضيف أستاذنا الى ما سبق قوله : « الدين الذى هو الاسلام هو التنصيص على قواعد العقائد والتوقيف على أصول الشرائع التى كملت فى القرآن » (الدين والوحى والاسلام ، ص ٩٧) • ويقول أيضا : « ودين الله الواحد الذى لا يدخله النسخ ولا يختلف باختلاف الانبياء هو فى عرف القرآن المسمى اسلاما » •

والذى استوقفنى هنا بصفة خاصة من كلام الاستاذ وأردت أن أنوه به هو عدم الاخذ بالتفرقة التى يذكرها الكثيرون بين الاسلام والايمان ، وعدم الجرى وراء تواترها • فمن المألوف القول بأن الاسلام يتصل بالاعمال الظاهرة : اقرار الشهادتين باللسان والصلاة والزكاة والصيام والحج لمن استطاع اليه سبيلا ، فى حين أن الايمان يتصل بالقلب ويتجاوز الظاهر الى الباطن ، ويقرن الطاعة فى أداء الفرائض بالعمل الصالح الذى نتعرف عليه بآيات وعلامات منها خشية الله والاطمئنان القلبى والتقوى والاخبات والصبر عند الابتلاء ••• الخ • وحديث أبى هريرة فى هذا مشهور متواتر ، قال : كان النبى صلى الله عليه وسلم بارزا يوما للناس فأتاه رجل فقال : ما الايمان ؟ قال : الايمان أن تؤمن بالله وملائكته وبلقائه وبرسله وتؤمن بالبعث • قال : وما الاسلام ؟ قال : الاسلام أن تعبد الله ولا تشرك به وتقيم الصلاة وتؤتى الزكاة المفروضة وتصوم رمضان •

قال : وما الاحسان ؟ قال : أن تعبد الله كأنك تراه فان لـم تكن تراه فانه يـراك » ٠

فامامنا هنا اذن ثلاث دوائر متداخلة ٠ باعتبار أن الاحسان يمثل الايمان بعد ان يكون قد استقر فى القلب تمـاما أو يمثل أقصى غايات البذل ٠ وبعبارة اخرى فان الاحسان يمثل أرقى درجـات الايمان ٠ ولنترك الاحسان جانبا ، لنوجه نظرنا فقط الى التفـرقة بين الاسلام والايمان ٠ وعندما ننعم النظر فى العلاقة بين الاسـلام والايمان سنجد ــ كما يقول ابن تيمية فى كتاب « الايمـان » ــ أن « الايمان أعم من جهة نفسه وأخص من جهة أصحابه من الاسلام »٠ والامر هنا شبيه تماما بالعلاقة بين الرسالة والنبوة : « فالنبـوة داخلة فى الرسالة ، والرسالة أعم من جهة نفسها وأخص من جهـة أهلها ، فكل رسول نبى ، وليس كل نبى رسولا ٠ فالانبيـاء أعم والنبوة نفسها جزء من الرسالة » (من كلام ابن تيمية) ٠ وعلى هذا النحو تماما نجد أن المؤمنين أخص من المسلمين ، مع أن الاسـلام ليس إلا جزءا فقط من الايمان أو مجرد مرحلة على طريق الايمان ٠

ومن هنا نفهم وقفة الشك التى وقفها استاذنا الفاضل عند هذه التفرقة المشهورة بين الايمان والاسلام وقوله عنها أنها مثال عـلى جموح النظر عند اصحاب الفـرق وانها مصطنعة اصطناعا لانها من قبيـل المماحكات أو كما يقول هو بنفسه من قبيـل « التمحلات » ٠ ولهذا لم يأخذ بها ٠ وأحسب أن هذا موقف جديد طريف ينبغى التوقف عنده والعمل على نشره ٠

واذا كان لنا أن نستخلص من هذا الموقف درسا ينفعنا فبوسعنا أن نقول أن السر وراء عدم أخذ استاذنا بتلك التفرقة بين الاسـلام والايمان أنه ــ فى أغلب الظن ــ كان على وعى تام بأن الاسـلام الحق لا يمكن أن يقوم بغير مسلمين صح ايمانهم ، أما الاسـلام الذى انفصل عن سلوك معتنقيه والقائلين به وانفصل عن سلوك ابناء

الملة فانه ليس الا اسلاما لفظيا ، لا يحمل من الدين الا اسمه .

نسأل الله صدق الاسلام والسلام والسلامة ، وأن تكون أعمالنا متكافئة مع أقوالنا لنحقق ذلك الربط المحكم بين الدين والمجتمع فى جو يسوده الحب على نحو ما كان يعتقد استاذنا المغفور له الشيخ مصطفى عبد الرازق * .

---

* القاهرة ١٩٨٢

« وحدة المعرفة ــ الفلسفة والعلم والدين »

بحث فى المـــــاوراء

- ١ -

هب انك أخذت تتجاذب أطراف الحديث مع صديق حول موضوع ما، وأردت أن توقفه على أصل الموضوع والاساس الذى قام عليه ، على جوهره والسر فيه • فماذا عساك أن تقول ؟ ستقول له على سبيل المثال : سأكشف لك عما وراء هذا الموضوع • أو لعلك تقول له : سأطلعك على خلفية هذا الموضوع ، أو نحو ذلك من التعبيرات • ولن يخطر ببال صديقك عندئذ أنك حين أردت أن تكاشفه « بالماوراء » وتبتعد به عن الوقائع الجزئية ، أو عن شريط الاحداث التى يتألف منها مسار الموضوع أنك ترغب فى أن تنقله الى عالم خفى من الأسرار، أو عالم خرافى من الاشباح • بل سيفهم لتوه أنك أردت أن تكشف له عن لب الموضوع الذى تتناوله ، عن « اللوجس » الذى يختفى وراءه ويحرك جميع أجزائه • وبعبارة أخرى فانه سيفهم أنك أردت أن تقدم له الحقيقة حول هذا الموضوع •

فالبحث عن عالم « الماوراء » اذن بحث مألوف لدى الانسان فى حياته الجارية وهو يساوى عنده فى كثير من الاحيان البحث عن الحقيقة ، بالرغم من صعوبة تحديد ما نعنيه على وجه الدقة بهذا البحث الأخير • والانسان عندما يقال أنه الباحث عن الحقيقة فان هذا القول يساوى تماما قولنا انه الباحث عن « الماوراء » لأن الانسان هو الحيوان الذى يعدو دائما وراء ذاته ، أو هو الموجود الذى لا يتطابق أبدا مع نفسه انه الحيوان الوحيد الذى خلقه الله وبه مهماز يدفعه دائما الى أن يتجاوز بعقله الواقع المباشر الذى يصادفه أو يلاقيه لأول وهلة ، والى أن يغيش بوجدانه التاريخ فيهجر الحاضر ليعيش فى الماضى تارة ويتطلع الى المستقبل تارة أخرى ، ويعيش هكذا مذبذبا بين أمام وخلف • وكل هذا يعنى عنده الماوراء •

❋ ❋ ❋

وقبل أن نشرع فى تحديد معنى الماوراء عند كل من العـــالم والفيلسوف ورجل الدين لأن كل منهم ــ فيما يبدو ــ باحث عــن الماوراء بمعنى أو بآخر ، وفى هذا تكمن وحدتهم علينا أن نؤكد مرة أخـرى ما أشرنا اليه الآن من أن البحث عن المــاوراء بحث مألوف لدى الانســان يلجأ اليه دائما فى حياته اليوميـة •

فعالم الأشياء الذى يحيط بنا فى حياتنا الجارية اليومية المألوفة أو فى موضعنا الطبيعى من الحياة هو عالم « الهاذيه » أو عـــالم « الهذا » وهو عالم محدود بطبيعته ، قصير النفس يكتفى فيه الانسان بأن يقول عن المائدة التى أمامه : « هذه مائدة » ، وعن الكرسى « هذا كرسى » ولا يزيد على ذلك شيئا • ولكن هذا العالم المحدود نفســه تزداد مساحته ويكتسب امتدادا ورحابة واتساعا بمجرد أن أحــول « الهذا » ــ كما يقول برادلى ــ الى سؤال مبدوء بكلمة « ماذا » أو الى سؤال مبدوء بأداة الاستفهام « ما » وحينئذ بدلا من أن أكتفى بأن أقول هذا كرسى ، أضع هذا السؤال : ما الكرسى ؟ فأضطر الى الاجابة بقولى مثـــلا : الكرسى مجموعة من قطع الخشب يشكلها النجــار على نحــو معــين ويربط بينها بحيث يجعلنا نســتعملها فى الجلوس •• الخ • فنتكشف حينئذ أمامى مجموعة كبيرة من العلاقات بين الكرسى وكثير من الأشياء الأخــرى ، وأيضا بينه وبين عــدد من الأشخــاص •

ونحــن فى ادراكنــا للأشــياء تتوزع نظرتنــا بين « الهــذا » و« الماذا » • أو قل اننا لا ننظر الى « الهذا » فيها الا ريثما تمتد ابصارنا وعقولنا الى « الماذا » الذى يحيطها ويغلفها كما يحيط السوار بالمعصم • أو لعله لا يحيــط بها بقــدر ما يقــع وراءها أو خلفها أو بعدها ، فعالم « الماذا » اذن بمثابة عالم « الماوراء » بالنسبة الى عالم « الهذا » انه « ضمنى » بمعنى أنه متضمن فى عالم « الهذا » ، ولكنه فى الوقت نفسه عالم خفى عالم « ماهوى » لا وجود ولا شك انه بالرغم من خفائه هــذا هو حاضر حضــورا ما عند ادراكنا لهاذية

الاشياء ، وملتحم معها فى وحدة متماسكة وهو عالم غنى بالقياس الى عالم الهاذية الفقير . وهذا العالم الأخير لم يكتف فلاسفه التحليل بفقرة هذا ، بل مسخوا هوية الأشياء فيه ، وأحالوها الى مجموعة من الذرات الحسية . ومن ثم أطلق عليه برتراند رسل مثلا عالم المعرفة باللقاء أو بالاتصال المباشر . وبهذا يكونون قد استكثروا أن أقول مثلا « هذا كرسى » ، واستبدلوا به قولهم أمامى مجموعة من الذرات الضوئية ــ ومجموعة من لمسات الاصابع التى تشعرنى بالصلابة أو الخشونة .

— ٢ —

ولننتقل الآن الى الحديث عن العلم لنوضح معنى الماوراء فيه . والسؤال الاول الذى يتبادر الى اذهاننا ونحن نتحدث عن العلم لنتجنب كل لبس أو غموض هو : هل العلم حسى يعتمد على المشاهدات أم عقلى يعتمد على قدرة العقل فى اكتشاف العلاقات القائمة بين الظواهر بهدف استخلاص القانون ؟ وللاجابة على هذا السؤال علينا أن نفرق أولا بين ما هو حسى وما هو تجريبى أو معملى . اذ أن العلم ليس حسيا بقدر ما هو تجريبى بمعنى أن العلماء لا يعولون كثيرا على تلك الملاحظات الساذجة التى تمر بنا فى الحياة اليومية ، بل على التجارب التى يتابعونها فى المختبرات . حقا هناك بعض الملاحظات البسيطة (كملاحظة نيوتن لسقوط التفاحة) قد أدت الى اكتشاف بعض الفروض العلمية (فرض الجاذبية عند نيوتن) . الا أن هذه الفروض لا تقل فى سذاجتها عن سذاجة الملاحظات التى بدأت منها . فقد أثبت أينشتين أن الجاذبية ليست قوة جذب مجهولة ، وانما هى خاصية من خواص الفضاء المقوس الذى ترسم حركة أى جسم فيه تقوس الفضاء نفسه . ولم يتيسر للعلماء أن يكتشفوا هذه الحقيقة الا بعد التجارب الطويلة التى أجروها حول سرعة الضوء .

ويكفى للدلالة على أن العلم تجريبى وليس حسيا أن فكرة واحدة مثل الكتلة ليست مرتبطة عند العلماء بالمشاهدة الحسية للاجسام ، مع ما تشير اليه من عظم أو جرم بل ترتبط بالوزن (قارن مثلا كرة الماء وكرة التنس) ، وأيضا بأفكار أخرى مثل فكرة العجلة أو السرعة المتزايدة فى فترة زمانية محدودة ، وكذلك بفكرة الطاقة التى تقاس بدورها بالتعرف على سرعة الضوء ، على نحو ما يتضح ذلك فى صيغة النظرية النسبية .

وعندما نقول أن العلم ليس حسيا بل هو تجريبى فان هذا يعنى فى الوقت نفسه أنه عقلي وذلك لأن العلماء لا يكتفون بتسجيل نتائج تجاربهم المعملية بل يربطون ما بين هذه النتائج ويقومون بتنظيمها وصياغة العلاقات القائمة بينها صياغة رياضية رمزية فيما يسمى بالقوانين العلمية — وهكذا يجد العلماء أنفسهم فى نهاية المطاف أمام شبكة من المعادلات والرموز الرياضية لا علاقة لها بالواقع الفعل التى يلتقطها الرجل العادى فى شتات ملاحظاته اليومية .

وليس من شك فى أن القوانين العلمية تمثل عالم الماوراء بالقياس الى العالم الحسى الذى يمتد أمامنا . واكتشاف هذا العالم الماورائى انما يمثل الهدف الرئيسي للعلم . فالعلم اذن هو العلم بالماوراء . ولهذا يقول جاستون بشلار « لا علم الا بما هو خفى » (العقلانية التطبيقية ص ٣٨) .

وحسبنا أن نذكر أيضا فى هذا الصدد أننا لا نستطيع أن نقول عن دوران الأرض أنه واقعة بالمعنى الدارج للكلمة — قمنا بمشاهدتها ، اذ أن أحدا منا لم ير الأرض تدور . فدوران الأرض حول الشمس بهذا الاعتبار انما « فكرة » وليس واقعة مشاهدة . وقد استحالت هذه الفكرة الى واقعة علمية أو ظاهرة علمية بالمعنى الحقيقى عندما ربط العلماء بينها وبين مجموعة من الأفكار العلمية

الأخرى ، وأدخلوها جميعا فى اطـار أو نسق عقلى عبروا عنه فى صياغات رمزية متعددة •وكلها صياغات لا توجد أمامى بل لهـا عالمها الماورائى الخاص • ولهذا بوسعنا أن نقول أن الروح العلمية الحقة أبعد من أن تكون حسـية ، بل أيضا أبعـد من أن تكون تجريبيـة •

❋ ❋ ❋

واذا كان العلماء يهدفون الى اكتشاف القوانين العلمية التى تمثل ضربا من الماوراء ، فان العلم يرمى أيضا فى نتائجه البعيدة وفى تطبيقاته وانجازاته العلمية المختلفة الى أن ينتقل بالانسـان الى ما وراء آخر وراء هذا العالم الذى يعيش فيه ، الى عالم قد يكون حاضرا أمامه الآن على نحـو ما ، ولكنه يمثل عالما جـديدا تماما لا يوجد الا فى أكناف عالمه الواقعى الحالى ، وقد يكون فقط على أنه مجرد وجـود ممكن • ولكنه على أية حال يمثـل بكل ما يقدمه للانسـان من تقدم تكنولوجى ، وبكل ما يعرضـه من آفاق جديدة عالما وراء العالم الحالى يعيش فى جوفـه حقا ، ولكنه مسـتور يختفى الآن عن الانظار •

خذ مثلا تلك الأرض الخضراء التى نطمـع أن نخرجهـا من جوف الصحراء الضاربة من حولنـا ألا تمثل عالما رواء واقعنا الحالى — نطمع أن ينقلنا اليه العـلم فى انجازاته وتطبيقاتـه المتطورة ؟ وهـذه المدن والمجتمعات الجديدة التى ننشئها انشاء ونبعثها بعثا ، ونمدها بجميع أسباب الحياة ، أليست هى الأخرى دنيا جـديدة أو عالما ماورائيا بالقياس الى هـذا العالم الذى نعيش فيه ، اننـا عندما ندعو الى أن نعيش فى نفوسنا من الآن مستقبل هذا العالم وتلك المجتمعات ، ألا يعنى هذا أن عالم الماوراء أصبح موجوداً بالفعل — على نحو ما — فى أعماق الواقع ؟

هذا من ناحية العلوم الطبيعية وعلاقتها بالماوراء فى قوانينها

وتطبيقاتها • والأمر شبيه بهذا فيما يتصل بالرياضيات ، فأن الصدق الذى تتطلبه القضايا والعبارات والمعادلات الرياضية لا يقوم على أساس التطابق مع الواقع ، بل هو صدق صورى يقوم على قدرة القضية أو العبارة أو المعادلة على توليد قضية أو عبارة أو معادلة جديدة أخرى ، وعلى اتفاق القضية الجديدة مع مقتضيات العلاقة الرمزية التى افترضتها العبارة الأولى ، أو على جدول حـالات الصدق والكذب الخاص بها • ومعنى هذا أن العبارة الصادقة عند علماء المنطق والرياضة هى العبارة المتولدة توالدا منطقيا من العبارة الأولى بصرف النظر عن تطبيقها أو عدم تطبيقها مع الواقع • فاذا قلت مثلا « اذا اتفق العرب أمطرت السماء » ثم قلت بعد هـذا « اتفق جميع العـرب ولم تمطر السماء » ، كانت هـذه العبارة الأخيرة كاذبة لأنها لا تتفق مع طبيعة العلاقة المنطقية ومع جدول حالات الصدق والكذب للعلاقة •

ومعنى هذا أن عالم الرياضيات يجعلنا نعيش فى عالم فوق هذا العالم الواقعى أو وراءه لست أدرى — نبدأ فيـه بمقدمات يطالبنـا بأن نفترض صحتهـا افتراضـا ثم نستنبط صـدق أو كذب النتائج المستخلصة منها على أساس عدم تناقضهـا المنطقى مـع المقدمات التى بدأنا منهـا •

— ٣ —

وبعد العلم يأتى دور الفلسفة • هنا ويحسن الاشارة فى مجال المقارنة بين العلم والفلسفة الى أنه قد وقر فى عقول النـاس أن العلم أكثر فائدة من الفلسفة لاتصاله اتصالا مباشرا بحياتهم ، ولأن الفلسفة عندما عرفت بالحكمة أو بمحبة الحكمة فان الرجـل العـادى قد يفهم أن هذا التعريف يعنى أنها ستنقلنا الى عالم آخر يختلف عن العالم الذى يعيش فيه مع أن الحكمة لا تعنى هذا على الاطلاق ، انما تعنى فقط أنها تتجه الى تعميق ما يقتنع بفهمه عامة الناس فهما سطحيا • فالحكمة أو الفلسفة لا تعنى مغادرة هـذه الحيـاة ،

والتحليق فى أجواء أخرى بعيدة عنها بل هى تعميق هذه الحيـــاة نفسها • وذلك عن طريق الوقوف ــ من ناحية ــ على المبــادىء والقوالب أو المقولات العقلية العامة الكلية التى تساعدنا فى تنظيم ادراكاتنا للطبيعة وفى تشكيل حركة الموجودات من خلالها ، وأيضا عن طريق الاهتداء ــ من ناحية ثانية ــ الى مجموعة المعايير الاخلاقية والروحية التى تضبط حركة الحياة البشرية للأفراد والمجتمعات •

هــذا التعريف يقــدم لنا مباشرة المعنى المزدوج للماوراء فى الفلسفــة الذى يتصف بحثه بالكلية والشمولية حتما ــ أى بالنظرة الاستراتيجية ــ ولعل هذا الطابع هــو المسئول عن اتهام الفلسفة بالبعد عن الواقع ، فالماوراء عند أرسطو فى علم ما وراء الطبيعة أو ما بعد الطبيعة الذى أنشأه يضم تلك المبادىء العقلية العامة التى تجعل الموجود موجوداء وظل هذا المعنى العقلى للماوراء هو المعنى الثابت لعلم ما بعد الطبيعة منذ أرسطو حتى كانط ، أى منذ كانت الفلسفة مقترنــة بالعلم الطبيعى أو كوزمولوجيا الى أن أصبحت ابستولوجيا أو بحثا فى المعرفة ، وهو معنى كان له أكبر الأثر فى ربط الفلسفة بمنهــج التأمل العقلى أو العقلانى وأيضــا فى جعــل الفلسفة وثيقة الصلة بالعلم فى رسالته ، باعتباره أن أوجــه الشبه واضحة بين القــوانين العلمية وتلك المقولات العقلية الكلية الأمر الذى يتضح أكثر وأكثر اذا نحن ربطنا بين ظهور النظريات العلمية الحديثة وبين التصــور الفلسفى للكون فى المذاهب الفلسفية الحديثة والمعاصرة • ويتضح كذلك اذا التفتنا بصفة خاصة الى أن فريقــا من فلاسفة التحليــل والفلاسفة الوضعيين المناطقة جعلوا الفلسفة نفسها تأملا فى نتائج العلم وصياغة صورية لقوانينه •

ولكن هذا كله لا يمثل الا جناحا واحدا فقط للفلســفة • فالفلسفة لها ميدانها الآخر ولها ماوراء آخر غير هذا الماوراء العقلانى المتشبه أو المتأثر بالعلم وقوانينه • وهذا المعنى الثانى للماوراء الفلسفى بالرغم من أنه يمثل اتجاها قديما الا أنه لم يتضح فى تاريخ الفلسفة

الا بعد كانط • فسقراط الذى أنزل الفلسفة من السماء الى الأرض ، وأدخلها المنازل والازقة ــ كما يقول البعض ــ حولها من كوزمولوجيا الى أنثروبولوجيا أو الى فلسفة بشرية ــ وأفلاطون لم يغب عن فكره لحظة أن الفلسفة حارسة المدينة ورأى أيضا أنها تبحث فى عالم القيم وأرسطو نفسه له مؤلفاته فى السياسة والأخلاق •

وبعد كانط ، كان للفلاسفة الذين يطلق عليهم « فلاسفة ما بعد كانط » الفضل فى تنبيهنا الى أن الانسان لا يحيا فقط بعقله بل بروحه وتجربته الانسانية الحية فيها لأن الروح تمثل دائرة أكثر شمولا وعمقا من دائرة العقل ، وأقرب الى وجدانه ومعنوياته وقيمه منها ولأن الانسان أو المجتمع لا يشعر بأن وجوده قد أشبع وارتوى ، ولا يحس بأن كيانه قد أمتلأ وتحقق الا اذا عزفنا له على أوتار تلك المنطقة التى لا يستطيع العقل العلمى معها شيئا والا اذا رددت هذه المنطقة من جانبها تجاوبها مع نغمات العزف والايقاع • وعلى هذا النحو أحيا هؤلاء الفلاسفة ذلك الجناح الثانى للماوراء فى الفلسفة ، الى جانب استمرار الماوراء العقلانى المقولاتى الذى يكمل الماوراء العلمى ويختلط به •

— ٤ —

والآن نستطيع أن نلخص معانى الماوراء التى وصلنا اليها فى العلم والفلسفة على النحو التالى :

فالماوراء العلمى ــ كما رأينا ــ له معنيان : الأول ، معنى شبكة القوانين الفزيائية الرياضية التى تمثل فوق ــ واقع بالنسبة الى الواقع الكونى الطبيعى ، والثانى معنى ، التقدم التكنولوجى المتطور الذى يمثل واقعا آخر فى جوف الواقع الحاضر ، لا نستطيع أن نقول عنه أنه خيال ، بل هو واقع بعثه الانسان بعثا وأنشأه انشاءا من عالم الممكن وعلى أرض البيئة المحيطة به ، والماوراء الفلسفى أيضا له معنيان : ماوراء عقلانى مقولاتى تأملى قريب

الشبه بالماوراء الذى تنقلنا اليه القوانين العلمية وماوراء روحى أخلاقى يبرز فى قلب الحياة والواقع .

وسنتحدث هنا فقط عن هذا المعنى الأخير للماوراء الفلسفى ، لأنه يبدو أن المعنى الأول — وان كان ما يزال للفلسفة وجودها وحق المواطنة فيه — الا أن الفلسفة قد تنازلت الآن عن كثير مما كان لها فيه وأعطته للعلوم المختلفة ، تماما على نحو ما فعل الملك لير عندما تنازل لبناته عن الحكم .

واذا كنا قد لاحظنا أن التفكير فى المعنى الأول للماوراء العلمى قد أدى الى ابتعادنا عن الواقع الكونى أو البيئى المحيط بنا فى حين أن المعنى الثانى له — المعنى التكنولوجى — قد قربنا منه فان شيئا من هذا علينا أن نلاحظه فى الماوراء الروحى الأخلاقى الذى علينا أن نفهمه منذ الآن فى معنيين :

فى المعنى الأول سيبدو لنا هذا الماوراء على أنه عالم علوى أو فوقى ، فوق الواقع يجعل الفيلسوف يعيش فى برج عاجى ، يحلق فوق البشر وفوق المجتمع بأجنحته من نور يهوم حولهم ولا يمتزج بهم . ومن الواضح أن هذا المعنى للماوراء لن يقنع الفيلسوف ولن يحقق له رسالته باعتبارها تعميقا للحياة لا هروبا منها . ما السبيل اذن لاكتشاف معنى آخر لذلك الماوراء الروحى ؟ كيف نصل الى التعميق الروحى للحياة حتى نصل فى جوفها الى واقع روحى متحقق بالفعل ، يقابل أو يناظر الواقع التكنولوجى للعلم ؟ لا سبيل الى ذلك الا عن طريق السلوك الأخلاقى والممارسة السياسية القائمة على بث القيم والأخلاق السامية فى نفوس البشر ، من خلال المواقف والتربية السياسية المتصلة والقرارات المصيرية لا بل والادارية التى تؤدى حتما الى مراجعة النفس وترويضها والى أن يفىء أفراد المجتمع الى أمر الله .

ومن الواضح أننا سنجد أنفسنا هنا أمام منهج آخر يختلف

عن منهج التأمل العقلى الذى عرفت به الفلسفة منذ أرسطو • سنجد انفسنا امام منهج يقترب كثيرا من « البراكسيس » • او منهج الفعل الثورى الذى قدمه ماركس ، وان كان يغايره فى الأساس الذى يقوم عليه والممارسة الأخلاقية ـ السياسية تستند أولا على العمل أو الشغل وسط الجماهير لا على التأمل ، لأن من يكرس نفسه لها سيكتشف أن القيم الحقة لا توجد فى بطون الكتب ، ولا على ألسنة وعاظ المنابر ولا فى الأبراج العاجية ولا فى عالم المثل ، بل توجد بالأخرى فى معركة الحياه بين الانكساب والارادات ، على أرض العمل لا على أجنحة التأمل • وعلينا أن نتذكر هنا أن الانسان هو الحيوان الوحيد الذى يعمل • أما الحيوان فلا يعمل فى الحقيقة بل يتحرك أو يدفع دفعا الى عمل لا يفهم القصد من ورائه أو يقوم بمجموعة من الأنشطة وردود الأفعال البيولوجية التى تشبع حاجاته لا غير • على عكس ذلك ، فقد خلق الانسان ليعمل وعمل الانسان لا يقصد من ورائه اشباع حاجاته • اذ أن هذا لا يمثل فى أحوال كثيرة الا مجرد هدف ثانوى انما يعمل الانسان أصلا ليشعر بالحرية ويستمتع بقدرته الذاتية على الخلق والابداع وعن طريق العمل انتصبت قامة الانسان ، وخلق لنفسه فى الخارج وجودا يرى نفسه فيه ، يتحمل وحده تبعته ويضع فيه ذاته ليراها الآخرون وليحكموا عليها فيه ومن خلاله • وبهذا استطاع الانسان بالعمل أن يتحرر من أسر ذاته ، ويخرج من كهفه الذى يمثل مغارة استغراقه فى نفسه ، يخرج الى العالم الخارجى ليفجر طاقاته فيه •

وهكذا يستطيع الانسان على أرض هذا الواقع الجديد ، ومن خلال الممارسة السياسية الأخلاقية أن يخلق لنفسه ولاخوانه فى الوطن والانسانية والدين ، فى قلب الواقع الاجتماعى الحاضر أو ماورائه ، عالما أخلاقيا روحيا ، يستروح فيه نسمات رقيقة تجعله يرى الدنيا فى ضوء جديد وتساعده على تذوقها والاستمتاع بها وبخيراتها على نحو أكثر صفاء ، لأنه سيراها حينئذ مبرأة من الشحناء والبغضاء

والصراع والحقد ... الخ قائمة على المودة والحب والمرحمـــة . وعلى هذا النحو سيبدو لنا التفلسف لا على أنه هروب من الواقع ، بل على أنه حارس المدينة أو الدولة حقا ، حارسهــا من الانهيــار والتقويض والاحباط الفــردي والجماعي . وسيبدو لنــا المــاوراء الخلقي الروحي الذي تقربه لنا الفلسفة بطريقة أو بأخرى على أنه البيئه الصالحه التي تقدم لكل فرد منا وللمجتمــع خل العون على تحقيق ذاته واشباعها بالثقة والأمل ، في تلك المنطقه التي لا يجدي العقل معها شيئا ، أو التي لا تنكر العقل ولكنها تتخطاه وتحتويه ، وأعني بها منطقة الروح . تلك المنطقة التي راينا أن تغذيتها ونزكيتها بالتأمل والممارسة معا يصل بنا الى « ماوراء » جديد ، الى طراز آخر من علمما بعد الطبيعة ، يختلف دون شك عن علم ما بعد الطبيعة الأرسطي والكانطي معا (ولا ننسى أن كانط لديه ميتافيزيقا مشروعة الى جانب الميتافيزيقيا الذي يصفها هو بأنها غير مشروعة) .

وقد كانت الشــعوب وستظل دائما في حاجــة الى ايقاظ تلك المنطقه لتجديد حياتها ولعودة الروح الى ذاتها بها وفيهــا . ومن هذه الناحيه ، فان الانســانية ستظل بحاجة دائمــه الى الفلسفة مفهومة على هذا النحو ، والى ذلك الماوراء الروحي الأخلاقي الذي يؤدي الايمان به وحده دون غيره الى تماسك المجتمــع وصلابته وصموده . وأيضا الى وقوفه أمام التحديات وتطلعه بكل التفاؤل الى المستقبــل .

واذا كانت الفلسفة في أحد تعريفاتها هي نقد الفــكر القائم بهدف التغيير أي بهدف تغيير العلاقات الاجتماعية القائمة وخــلق علاقات اجتماعية جديدة ، فأنا لا أعرف طريقا أجدى على الانسان وأكثر فعالية في تحقيق السعادة من ذلك المنهج الثوري الذي يمزج الفلسفة بالسياسة بهدف الوصــول الى علاقات اجتماعيــة جديدة حقا ، والبحث في الماوراء على هذا النحو الخصب الذي يجســد التقوى ويزرعها في القلوب زرعا في الوقت الذي يقتلع الشر منها

اقتلاعا ، ومن ثم يخفف علينا وطأة الحياة ، ويهون من أعبائها .

ونحن نتفق تماما مع ماركس فى أن العمــل فى ظل المجتمعات الراسماليه لم يؤد الى سعادة الانســان العامل بل كان مصــدرا لتسقائه . ودلك لأن العامل فيها وجد نفسه أمام قوى انتاجية لا قبل له بها ، لا تقــع تحت سيطرته ، قوى غريبة عنــه ، مارست ضعوطها عليه وزادت من اغترابه وتشيؤه (اصبح وجوده كالشىء) ، واصبح وجوده أمامها مطحونا واستحال هو بشخصه فى سوق العمل الى مجرد سلعة . لكن هل يعنى هذا أن شقاء الانسان قد انعدم أو تلاشى فى المجتمعات الشمولية التى تسحق الارادات سحقا وتقتل مبادرات الفرد وتحيطه بالأغلال ؟ أغلب الظن أيضــا أن النظــام الاقتصادى الشمولى لم يؤد الى تغيير العلاقات الاجتماعية مــن كافة جوانبها ، وأغلب الظن أن هذه المجتمعات قد ساعدت على زيادة جرعة الشقاء ، بالرغم من أن العامل أصبح — أو هكذا يقال له — مالكا لوسائل الانتاج ومسيطرا على قواه . وذلك لأنه اذا كان قد حقق تحرر الانسان وحريته من ناحية واحدة جزئية ، فانه لم يؤد الى أى تغيير فى العلاقات الاجتماعية من ذلك الجانب الذى تحدثنا عنه آنفا بل ظلت هذه العلاقات تتحكم فيها النوازع الشريرة التى تهدر كرامة الانســان وتدوس حقوقه وأنفــه فى الرغام ، وظلت يسودها — تماما كما هو الحال فى المجتمعات الرأسمالية — النفاق والحقــد والخديعة والحســد والافتراء بالباطل على البشر والقهــر والظلم ... الخ . وذلك لأن الظلم فى المجتمعات لا ينبع فقط مــن التسلط الاقتصــادى بل من الرغبة فى الايذاء وفى الحط مــن قدر الانسان مع الاستكبار والغطرسة (هيبريس) ، وقد كان القدمــاء من اليونان على حق عندما نظروا اليها على أنها خطيئة . والتمشى مع هذه النوازع وما اليها يؤدى الى تثبيط الهمم ، واحباط العزائم وتحطيم جميع الجهود الفردية والاجتماعية على السواء مما لا ينفع معه انتاج ولا تنمية .

وأحسب أنه بعد الحديث عن الماوراء الفلسفى فى معانيه المختلفة ، وبخاصة فى معناه الروحى الأخلاقى الواقعى الذى فرغنا منه الآن قد أصبح الطريق معبدا لتناول الدين والماوراء الذى يقدمه للانسان .

فالدين يقدم لنا الماوراء على صورة عالم آخر غير هذا العالم الذى نعيش فيه الان عالم سنبعث فيه بعد الموت ، وستوفى فيه كل نفس أجرها . ومعنى هذا أن الماوراء الدينى ماوراء بعيد لانه يتعلق بالمستقبل البعيد ، وقد يكون قريبا ، ولكنه مؤجل على اى حال وفى الوقت نفسه يتحدث الدين عن هذا العالم الواقعى الذى نعيش فيه الآن أو عن الحياة الدنيا على أنها قنطرة أو معبر للآخرة . اذ لابد للانسان أن يعمل لهذا المستقبل البعيد ، لابد أن يزرع ليحصد ، لأنه سيجنى يوم الحساب ما قدمت يداه ، ان خيرا فخير ، وان شرا فشر .

* * *

ومن الواضح أن ثمة لقاء بين الدين والفلسفة فى جانبها الذى اهتممنا به هنا وذلك لأن النظر الى الحياة الدنيا على انها مزرعة للاخرة ودعوة الدين للناس بأن يتبعوا فى حياتهم منهج الله القائم على العمل الصالح ونشر التقوى والخير ليس شيئا آخر الا ما أطلقنا عليه اسم الممارسة السياسية الأخلاقية للتفلسف . وذلك اذا اردنا أن تظل الفلسفة كما كانت دائما حارسة للمدينة .

لكن الشىء الذى نلاحظه جميعا أنه لا الفلسفة ولا الدين قد كتب له النجاح فى تطبيق هذا المنهج الذى لا يزال يوصف من أعدائه وخصومه بأنه منهج مغرق فى المثالية لأنه لا يأخذ فى اعتباره الواقع المعقد الشرير للطبيعة البشرية . وهو نقد له وجاهته ، ويستند الى واقع التجربة الانسانية نفسها فى تاريخها الطويل .

ولا شك أن هناك شكوكا كثيرة قد حامت حول ماهية العلاقة

بين الدنيا والأخرة (أو بين الواقع والماوراء الدينى) على نحـــو ما يصورها لنا الدين • فقد صور لنا الدين تلك العلاقة على أنهـــا علاقة دائرية (كعلاقة البذرة بالثمرة) أو على أنهـــا علاقة تبادلية (كعلاقة الزوج والزوجة)ولكن التجربة لم تؤيد قيام أى من هاتين العلاقتين • فالدين عندما جعل حياة الانسان معلقة فقط بذلك الماوراء المستقبلى ، وكتب عليه أن يعيش « فى انتظار الآخرة » ، ثم أمره بأن يعمل لآخرته ليجنى هناك ثمار ما زرع هنا ، فأن الانسان كثيرا ما استخف بهذا الوعد الالهى • وحتى عندما توعده الله بأنه سيجعل مـــن معيشته فى هـــذه الحياة الدنيا معيشة ضنكا اذا هـــو تنكب الطريق المستقيم وحاد عن المنهج الحـــق مصداقا لقوله تعـــالى : « ومن أعرض عن ذكرى فان له معيشة ضنكا » (طه ١٢٤) ، نقول أنه حتى عندما توعد الله الانســـان على هذا النحو فان هذا الأخير لم يعبأ كثيرا بذلك التهديد ، وذلك لأن نظره ظل دائما معلقا بالثقل الأخروى ، وهو ثقل مؤجل على أى حال •

ما الحل ؟ هل نقول أن تطبيق الشريعة بالمعنى الظاهرى الذى يفهم من هذا التطبيق ومن الكلام حوله ، وهو معنى يتصل فقط باقامة الحدود فى العبـــادات والمعاملات فضـــلا عن اقامتها فى الاحوال الشخصية — وقد تم تحقيق هذا الجانب الاخير — سيؤدى فعلا الى الالتزام الدينى الكامل ؟ هذا أمر مشكوك فيه أيضا ، وذلك لان تطبيق الشريعة بهذا المعنى سيترك أمرها الى وسائل محدودة التأثير مثـــل الوعظ والتوعية الدينية كما هو الشأن معها الآن وسيترك جانبا تلك العلاقات الاجتماعية الدفينة التى أشرنا اليها آنفا ، وبهذا ســـيظل المجتمـــع كما كان رخوا من الداخل ، قابلا للتقويض والانهيار فى أى لحظة من لحظات المعاناة والابتلاء • ولا ينبغى أن ننسى فى هـــذا الصدد أن بعض المجتمعات الاسلامية أخذت نفسها فعلا بتطبيـــق الشريعة فى ذلك الجانب الظاهرى أو فى بعض تطبيقاته واقامة الحـــد على المخالفين فيها ولكن هذا لم يفلح فى الزام المجتمع كله بأمور الدين

ولم يؤد اتباع هذا الجانب الى أية فعالية فى علاج الامراد الاخلاقية الاجتماعية ، بل اننا لا نعدو الحقيقة اذا قلنا أن القضية قد غابت فى هذه المجتمعات وحل محلها الفسق والفجور والاباحية ، ان كان هذا كله يرتكب فيها فى الخفاء .

لسنا بصدد تقديم حل جذرى لتلك المشكلة الخالدة . ولكننا نلاحظ فقط أن كلا من العلم والفلسفة قد نجح كما أشرنا الى ذلك سابقا — فى تقديم ما وراء واقعى الى جانب الماوراء المثالى الذى يتعامل معه . وقد رأينا أن الماوراء الواقعى للعلم يتمثل فى التقدم التكنولوجى الذى يستطيع أن يوسع من الواقع الكونى والاجتماعى للانسان ويقدم له فى قلب بيئته واقعا جديدا . ويتمثل الماوراء الواقعى للفلسفة فى تلك الممارسة السياسية الاخلاقية التى تحدثنا عنها ، والتى تستطيع وحدها أن تحقق المثل العليا والقيم الرفيعة على أرض الواقع . أما الدين فالامر فيه مختلف . اذ أنه لم يقدم لنا الا الماوراء الاخروى الذى ليس له رصيد فى الواقع أو الذى لا يسنده ما وراء واقعى على غرار ما شاهدناه فى كل من العلم والفلسفة .

ولهذا ظهرت الفجوة التى كثيرا ما نحس بها بين الدين والحياة . ترى ما السر فى اختفاء هذا الماوراء الواقعى فى الدين ؟ هل نعيب ديننا أم أن العيب فينا وفى تأويلنا للدين ؟ لا يختلف اثنان فى أن نختار أن نلصق العيب فينا نحن لا فى الدين أى أن نذهب الى أن العيب قائم فى قصور فهمنا للدين . وهو قصور يصعب علينا أن نخوض فى معالمه وأبعاده الان .

وهكذا رأينا ان كلا من العالم والفيلسوف ورجل الدين — بل وحتى الرجل العادى يبحث فى الماوراء ، كل بطريقته الخاصة . ولهذا بدا لى أن البحث فى « الميتا » أو فى « الماوراء » يمثل الارض المشتركة ونقطة اللقاء الموحد بينهم جميعا .

ولا يخفى أن الايمان بوجود « ماوراء » فى العلم والفلسفة

والدين من شأنه أن يشيع روح التفاؤل بين البشر لان الاعتقاد بوجوده يعنى أن التغيير الى الافضل قادم لا محالة ، الامر الذى يشير الى زرع الامل فى النفوس ، فى كل النفوس • وأحسب أن وضع هدف كهذا أمامنا كأفراد وأمام المجتمع ككل لن يلقى معارضة من أحد •

القاهرة فى ٢٥ نوفمبر ١٩٨٠

العلاقة بين الفلسفة والدين
من زاوية حضـــارية

العلاقة بين الفلسفة والدين
من زاوية حضارية

باستثناء الجناح الاورفى فى المدرسة الفيثاغورية ، والذى كانت له الغلبة فيما يبدو على جناحها الثانى العلمى الرياضى ، مضافا اليه التيار الغنوصى فى الافلاطونية المحدثة الذى عبر عن الفكر اليونانى المتأخر أو الفكر الهلينستى عندما امتزج بالعناصر الشرقية فاننا لا نكاد نعثر فى الفلسفة اليونانية كلها الا على مدارس فلسفية ذات طابع عقلى صرف .

وهذا الطابع العقلى النظرى هو الذى صبغ الفلسفة بل الحضارة اليونانية بصفتها المميزة حتى عندما اتجهت الى البحث فى الاخلاق . فقد اتسم بحثها هذا بسمة عقلية واضحة تجلت بصفة خاصة عند رجال مدرسة التصورات عند سقراط الذى وحد بين الفضيلة والعلم أو المعرفة وعند أفلاطون الذى ربط بين البحث فى القيم وبين استحضار المثل العقلية وتذكرها وعند ارسطو الذى جعل من لذة البحث العقلى هدفا للسلوك . وربط بين الوسط العدل فى الفضيلة وتحكم العقل فى الارادة .

وهذا الاتجاه العقلى كان يعنى عند اليونان اعتماد الانسان على بشريته الخالصة ، وعلى قواه الذاتية المحضة التى لا تجعله فى موقف يطلب معه العون من مدد الهى أو دينى . فهذا الاستقلال عن الدين أو عن « الالهى » هو أهم ما كان يميز الحضارة اليونانية التى نظرت بوجه عام الى المصادر الالهية الدينية للبحث فى الوجود على انها مصادر خارجية واخشى أن اقول مصادر معادية ، ينبغى الابتعاد

عنها فى دائرة البحث الانسانى عن الحقيقة ، أو ينبغى وضعها على الرف بطريقة أو أخرى • وقد تجلى هذا العداء بين الالهى والبشر عند اليونان بما لا يدع مجالا للشك فى تصورهم للقدر الذى كان يمثل لديهم قوه غاشمة ، تكيد لهم ، وتنزل بهم ضرباتها القاصمة وهـى مختفية وراء مجموعة آلهة جبال الاوليمب ولا سيطرة لهم عليها •

وهكذا اختلفت الحضـارة اليـونانية فى نظرتها الى الكون عن جميع حضارات الشرق القديم ومنها الحضارة المصرية القديمة ، التى نجد عندها كلها مزجا وثيقا قائما على الصداقة والتعايش السلمى بين ما هو بشرى وما هو الهـى •

والقصة التى يرويها لنا فى هذا الصدد أحد معاصرى أرسطو ، وهو « ارسطوكسين التارنتى » لها دلالتها •

وموضوع القصة هو سقراط الذى يصادف أحد الهنود فى أحـد شوارع اثينـا • فيبادره الهندى بالسؤال عن نوع الفلسفة التى يمارسها سقراط • فيجيبه هذا الاخير بأن فلسفته تتخذ موضوعها من حياة البشر ، باعتبار أنه انزل الفلسفة من السماء الى الارض • فيستغرق الهندى فى الضحك مستنكرا وهو يقول « وهـل باستطاعتنا أن نبحث فيما هو بشرى من غير الاستعانة بما هو الهى ؟ » هـذه القصة تفصل بين عقليتين : عقلية الحضارة اليونانية — ووريثتهـا الحضارة الغربية ، وعقلية الحضارة الشرقية القديمة •

وقول بروتاجوراس الشهير « الانسان مقياس كل شىء » ، الى جانب معنى نسبية المعرفة الذى يشير اليه فانه يحمل فى طياته هذا المعنى الاخر : معنى ايمانه بالانسان فى بشريته الخالصة • وقد بلغ هذا الايمان بالانسان عند اليونان حدا بعيدا تصوروا معه أن آلهتهم نفسها ليست فى اصلها الا بشرا حقيقيين كانـوا قد قاموا باعمال عظيمة ، فنسج كل من الخيال الشعبى وعبقرية هوميروس وهسيود قصصا حولهم تمجيدا لهم ، مما أدى الى رفعهم الى مصاف الالهـة أو انصاف الالهـة •

اكثر من هذا فان آلهة جبال الاوليمب قد تصورها الاغريق فى صورة البشر : يأكلون ويشربون ، ويحبون ويكرهون ، ويتزوجون وينجبون ، ويستبد بهم القلق وبقلوبهم الغيره العمياء ، ويلجأون فى علاقاتهم الى النفاق والمداهنة والكذب ، كما يفعل البشر سواء بسواء .

واعجاب الاغريق بنظام المدينة أو « البوليس » وتأسيس دولتهم عليه — بالرغم من انه لم يكن ابتكارا هللينيا بحتا لوجوده قبل ذلك فى بلاد سومر وايضا فى أرض كنعان كان يعكس هو الاخر ايمان الاغريق بالانسان وتأليهم له . وذلك لان أهم ما يميز دولة المدينة انها كانت تمثل جماعة حرة مستقلة ، قائمة بذاتها ، معتمدة على نفسها . وقول ارسطو بأن الانسان حيوان سياسى ينبغى أن يفهم فى هذا الاطار ، أى فى أطار انه قادر على أن يدير أموره بيده ويقف على ارجله وحده . وعندما نقرأ فى « فيدون » قول سقراط « رجال المدينة هم الذين يعلموننى اما الريف والاشجار فلا تعلمنى شيئا » فعلينا أن نفهم هذا القول فى أطار ايمان سقراط وأفلاطون وجميع الاغريق بالانسان وبقواه الذاتية البشرية فى مقابل القوى الالهية . فانسان المدينة محصور فى نطاق محدود ، وبهذا الاعتبار فانه يمسك الخيوط كلها بيده وبخاصة اذا كانت المدينة هى تلك المدينة الصغيرة التى عرفتها بلاد الاغريق القديمة ، والتى تختلف عن تلك المدن العملاقة التى تميز عصورنا الحديثة وأصبحت تبتلع كل شىء فى جوفها حتى الانسان ؟

لكن هذا الاستقلال البشرى الا يحد منه ويقلص من مجال تأثيره وجود تلك الالهة المتعددة فى الجانب الاخر ؟ — كلا . وذلك لامور كثيرة . منها أن الهة اليونان لم يبدعها خيالهم لتكون خالقه للعالم مثلا ، اذا أن العالم كان مخلوقا قبلها ومنها انهم لم يفكروا فيها ليعبدوها ، بل بالاحرى ليعبدوا أنفسهم فيها أو ليخلدوا بها أنفسهم ، وليساعدهم ايمانهم بوجودها على أن تكون سندا لهم فى جميع شئونهم المعيشية ، ونماذج يسيرون على ضوئها . وسواء

تصورها على قمة الاوليمب أو فى جوف الارض كما هو الحال بالنسبة الى « هاديس » اله العالم السفلى ، فانها كانت تمثل رموزا لممارساتهم كلها فى الحرب والسفر والزواج والمصارعة والصيد والرزق والحظ .. الخ ، ليجسدوا بها فائدة ترجى ، أو خوفا ينبغى اتقاؤه ، أو فضيلة رأوها فى أنفسهم فاعجبوا بها وارادوا تخليدها . ولهذا فان الفارق الوحيد بين البشرى والالهى عند اليونان ، أن العالم الاول هو عالم الفناء ، والثانى هو عالم الخلود . لكن الالهى ليس فى حقيقته الا تجسيدا للبشرى وامتداد له وتأكيد لسلطانه . وبهذا الاعتبار فلا يمكن أن يؤدى — مهما كان عدد آلهته — الى انكماش دائرة البشرى أو الى تقلص نفوذه ، بل لابد أن يؤدى — على العكس من ذلك تماما الى تحقيق الرغبات التوسعية للبشرى فى مملكة الالهى والى الاستيطان فى عقر داره ، ان جاز لنا ان نستعمل هذه التعبيرات التى جاوزت الحدود .

وبالنسبة الى مشكلة الواحد والمتعدد فى داخل هذا العالم الالهى نفسه وبعبارة أخرى بالنسبة الى عقيدة التوحيد فى داخل هذا العالم ، أليس هناك أمل فى خضوع تلك الالهة المتعددة ، لاله واحد ، وارجاع كثرتها الى ضرب من الوحدة ؟

انها تدين بالطاعة والولاء لكبيرهم زيوس ، ولكن زعامة زيوس لم تكن سهلة ، ولم تجئه هكذا تجرر اذيالها . بل أتته بعد أن كان قد خاض معارك كثيرة مع الجبابرة « التيتانوس » ومع العمالقة (الجيجانس) .. الخ وحتى عندما استوى على العرش لم يكن عرشه دائما وطيد الاركان .

المهم أننا لسنا هنا على الاطلاق امام وحدة أو ما يشبه الوحدة . ولسنا كذلك امام ضرب من الشرك ، لان الشرك لا يكون الا بعد توحيد استقر أمره فى النفوس أو كاد وكفر اصحابه به أو لم يستطيعوا أن يحافظوا عليه جريا وراء مصالحهم فأنقلبوا بعد

توحيدهم مشركين . اننا هنا امام صورة اسطورية لملكة الالهى أو للكوته اراد اليونان من ورائها أن يصوروا لنا ليس فقط مزاحمة البشرى له بل عدم استقراره هو على عرشه . وكل هذا لابد أن يفهم فى اطار اعجابهم المفرط بالانسان ، أى فى اطار رغبتهم فى تخليده . وذلك لان الميثولوجيا اليونانية لا تفهم الا على أساس ربوبية الانسان، أن صح هذا التعبير .

وبصرف النظر عن المبالغة التى صاحبت تلك الصورة ، فان أهم ما يجب علينا أن نلتفت اليه فى حديثنا عن الحضارة اليونانية من الزاوية التى تهمنا فى هذا البحث هو ذلك الاستقلال الذى اراد أن يؤكده اليونان القدماء للانسان أو لملكة الكائن البشرى . ولما كانوا يعتقدون بوجود عداء بين ما هو بشرى وما هو الهى فانهم تصوروا انهم لن يستطيعوا أن يؤكدوا هذا الاستقلال للانسان الا اذا وضع فى اطار تلك الصورة الاسطورية الفجة التى اشرنا سابقا الى بعض جوانبها .

* * *

والآن هل أرادت الاديان السماوية المنزلة أن تؤكد شيئا آخر ؟ هل أرادت أديان التوحيد وهى اليهودية والمسيحية والاسلام أن تنازع فى ذلك الاستقلال للانسان ؟

الحق انها جاءت كلها لتؤكد حرية الانسان وكرامته وعزته وقاومت الظلم والعدوان عليه وأعلنت حقوقه كلها . وبعبارة أخرى فان الاديان السماوية نادت باستقلال الانسان . لكن استقلاله بالنسبة الى ماذا ؟ أو استقلاله عن ماذا ؟ استقلاله بالنسبة الى الضغوط التى تزهق انفاسه وتشعره بالقهر والتسلط والاذلال والمهانة سواء كانت ضغوطا خارجية آتية من عدوان خارجى أو ضغوطا اجتماعية داخلية تحد من حريته ، وتفقده التحكم فى مبادراته وتحيطه بالاغلال . اذ أننا فى مثل هذا الجو الخانق لن يكون بوسعنا أن نتحدث عن استقلال للشخصية الانسانية .

هذا المعنى الواقعي المباشر لاستقلال الانسان ولاستقلال الكائن البشري وشخصيته هو الجدير حقا باهتمام الجميع • وهو المعنى الذي قدمته الاديان السماوية المنزلة الى الانسانيه في اطار نظرية أو عقيدة التوحيد •

ولتوضيح الصورة علينا أن نشير على سبيل المثال الى صراع الاسلام مع الشرك فقد نعت الاسلام الجاهليين بالشرك ، او بانهم مشركون • وذلك لانه رآهم اثناء معركتهم في الحياة للحصول على لقمة العيش ولقضاء حاجاتهم وتيسير أمورهم ومصالحهم الدنيوية يتوجهون الى ارباب من دون الله ، الى عباد امثالهم أو الى أصنام يقف على خدمتها عباد آخرون اصبحوا يمثلون في حياتهم مراكز قوى ، ورآهم يعظمون أمر هؤلاء وأولئك حتى اصبحوا يتقربون اليهم ويذبحون عند اقدامهم او عند اصنامهم القرابين • وبعبارة أخرى فان الاسلام وجد أن الجاهليين قد اتجهوا شيئا فشيئا الى عبادة هؤلاء القوم ، وتحقق من أن الجاهليين بدورهم قد قبلوا الخضوع والمذلة والتبعية لهم أي أنه تحقق من أن الجاهليين قد تنازلوا باختيارهم عن استقلالهم أو عن جزء كبير من هذا الاستقلال لتلك الاصنام أو لاصحابها •

ما السبيل الى علاج الموقف ؟ ما السبيل الى المحافظة على استقلال الانسان ؟ لقد وجد الاسلام أن هؤلاء الجاهليين الذين اوشكوا على الرضوخ للتبعية واصبحوا قاب قوسين أو ادنى من فقدان استقلالهم أو فقدوه يزعمون انهم يؤمنون بالله ، أو يقولون بافواههم ذلك « ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولون الله • قل الحمد الله بل اكثرهم لا يعلمون » • « ولئن سألتهم من نزل من السماء ماء فأحيا به الارض من بعد موتها ليقولن الله •• » الخ • أحد أمرين اذن : أما أن يكون ضياع استقلالهم راجعا الى هذا الاعتراف من جانبهم بوجود الله ، أي الى قولهم بوجود الالهي الى جانب وجود البشري واما أن يكون راجعا الى انهم لم يأخذوا

قولهم هذا فى حياتهم مأخذ الجد ، ولم يتعدوا النظرية الى التطبيق ؟ والاحتمال الاول قريب من الحل الذى ذهب اليه اليونان فى محاولتهم لتأكيد استقلال البشرى ، اذ أننا رأينا كيف أن تأكيدهم لهذا الاستقلال كان من خلال انهم خشوا مزاحمة الالهى لهم فاتجهوا الى تقليص نفوذه، أو الى حصره فى نطاق ضيق جدا شبيه بنطاق القول النظرى بالافواه على نحو ما فعل الجاهليون وقد رفض الاسلام هذا الحل ، وذلك لان انكار وجود الله أو المناداة بتقلص «الالهى» لا يمنح الانسان الشعور بالحرية على الاطلاق كما يقرر ذلك « كولن ويلسون » أحد الذين اجتازوا فترة الحاد فى حياتهم • لم يبق أمامنا اذن الا الاحتمال الثانى وهو أن هؤلاء الجاهليين فقدوا استقلالهم لانهم لم يطبقوا التوحيد فى حياتهم ، وانهم اتخذوا من عباد امثالهم اربابا من دون الله ، وجعلوهم اندادا له سبحانه وتقربوا لهم بالقرابين ، وخضعوا لهم فوقعوا بهذا فى الشرك •

هذا اذن هو الحل الذى قدمه الاسلام لقضية استقلال الشخصية الانسانية • ويتلخص فى أن هذا الاستقلال لا يتحقق الا عن طريق قبول الانسان الخضوع والتسليم لاله واحد فقط ، لان هذا الخضوع لذلك الاله الواحد هو الضمان الوحيد لعدم خضوع الانسان لاية قوه أخرى من تلك القوى التى تضافرت فى الماضى وتتضافر الآن كذلك على قهره واستعباده باشكال متفاوته •

فالهدف اذن واحد فى الحالتين أو فى الحضارتين فى الحضارة اليونانية القديمة وفى حضارات التوحيد • ولكن الوسيلة فقط هى التى اختلفت ، واذا كانت الوسيلة التى قدمتها الحضارة اليونانية قد جاءت ملائمة لسكان المدينة الذين يضيق افقهم ، ويستبد بهم الغرور أحيانا حتى يظنوا فى أنفسهم انهم أصبحوا أندادا للالهى وقادرين على مزاحمته فقد كان من الطبيعى تبعا لذلك أن تتجه حضارات التوحيد الى أسلوب أو منهج آخر لترويض الانسان

وتدريبه على الخضوع لقوة عليا واحدة قاهرة ، يتعلم عن طـــريق الخضوع لها وحـــدها ان لا يقبل التبعية لأية قوة أخرى • ولم تجـــد حضارات التوحيد بيئة أكثر ملائمة لترويض الانسان ولتدريبــــــه على هذا المنهج اكثر من بيئـــة الصـــحراء وبيئة الريف ولهذا كانت حضارات التوحيد هى حضارات الصحراء والقرية معا ، فهم ســـكان البادية والريف ، والوبر والمدر • ومن أجل هذا نشأت الرســـالات السماوية كلها فى تلك البيئة وفى القرية بالذات • والى هذا يشـــير القرآن الكريم فى مثل قوله تعالى : « وما ارسلنا من قبلك الا رجـــالا نوحى اليهم من أهل القرى » ومثل « وما أرسلنا فى قرية من نبـــى الا أخذنا أهلها بالبأساء والضراء •• الخ ثم أليست مكة ـــ الوادى غير ذى الزرع ـــ هى أم القرى ؟ لا باعتبار أنها كبرى القرى من حولها فقط ـــ ان كان حولها قرى على الاطلاق ـــ بل لأنها أم القرى التى انزلت على أرضها الرسالات وبعث فيها النبيون من قبل ، فهى اذن أم القرى بالنظر الى تاريخ الرســـالات •

ففى هذه البيئة : بيئة الصحراء وبيئة القرية يتسع الافـــق ويرهف الحس وتهمس الطبيعة فى أذن الانسان أن هناك الها واحدا لهذا الكون ، يستطيع أن يولد القوة من الضعف ، والوجود من العدم ، والشدة من الضعف •• ويبعث الحياة فى الموتى • وهذه كلها مظاهر للخلق المتجدد المستمر التى تضاف الى الخلق الاول والله هو الخالق لها جميعها • وهذا هو معنى دعوة الله تعالى للسير فى الارض « قـــل سيروا فى الارض فانظروا كيف بدأ الخلق » • أى كيف يبدأ الخـــلق دائما ضعيفا متهاويا ، ويظل يشتد ويقوى حتى يستوى على سوقه بفعل تدخل الخالق وعنايته الدائمـــة للكون وحرصه تعالى على أن يتحقق الانسان من قدرته سبحانه على « البعث » فيما حوله • وهذه البيئة : بيئة الصحراء وبيئة القرية هى وحدها التى تساعد على نمو هذا الشعور عند الانسان ، وتساعد على تزكيته ، أما بيئة المدينـــة فلا تعين على شىء من هذا كله • فى تلك البيئة الاولى يتحقق الانسان

من هذا الشعور في كل ما حوله من أرض ونبات وشجر وزرع ونخيل وحيوان ، وشمس وقمر ونجوم وجبال .. الخ ، ويخرج من تأمله لهذا كله بدرس ثمين هو أن كل ما في السموات وما في الارض ، وان كل من فيها يسجد لاله واحد حي قادر . ثم ينتقل من هذا الدرس الثمين الى الدرس الآخر ، الى الهدف الأسمى والأساسى ، الا هو نبذ الانداد والارباب كلها ، فتستقل شخصيته استقلالا ثابتا وطيدا لا تعود معه الى العبودية أو الشرك أبدا . وتتطهر عن هذا الطريق نفسه أيضا ، فيعرف كيف يتخلص من ميول النفاق والكذب والخديعة والحقد والحسد ... الخ وهى ضروب أخرى من الاغلال .

* * *

نعود الى الحضارة اليونانية مرة أخرى فبالرغم من ان تصور هذه الحضارة للمدينة وللكون وللعلاقة بين البشرى والالهى قد حجب عنها عقيدة التوحيد ، وهى العقيدة المثلى التى تحقق بطريق مباشر ، ناضج ، وبعيد عن الاسطورة ما سعت الى تحقيقه هذه الحضارة نفسها من استقلال الشخصية الانسانية أو استقلال « البشرى » الا أن اعجابها بالانسان — اى انسان — ورغبتها فى تخليد صفاته قد انتهى بها الى نتيجتين هامتين :

١ — لم تقع هذه الحضارة فى أية صورة من صور الشرك الاجتماعى الاقتصادى الذى رأينا أحد اشكاله فى الجاهلية ، والذى مازلنا نرى اليوم بعض مظاهره المتطورة فى المجتمعات الصناعية الرأسمالية التى تقوم على الاحتكار والتى اعتادت قهر الانسان واخضاعه لمراكز مؤثرة وضاغطة كثيرة ومتنوعة أدت فى نهاية الامر الى تسطيحه وافقار روحه وخوائها وتثبيطها .

لكن علينا ان لا ننسى أننا عندما نتحدث عن الحضارة اليونانية على هذا النحو ، فاننا لا نقصد الا حضارة المدن الحرة ، أو حضارة

المستعمرات الحرة (كليروشيا) التى كانت تضم مواطنين اثينيين احرارا • بل اننا لا نقصد بحديثنا هذا الا المواطنين الاثينيين الاحرار فقط فى داخل تلك المستعمرات الحرة نفسها • أما المستعمرات الاثينية الاخرى (ابويكيا) التى كانت غير مستقلة وتدين بالتبعية لاثينا ، وأما الاجانب الذين وجدوا فى المدينة اليونانية لكنهم لم يكونوا يتمتعون بالجنسية الاثينية بالاضافة الى العبيد والأرقاء الذين كانوا يعيشون على أرض تلك الحضارة ، فقد كان لهؤلاء واولئك اوضاعهم الخاصة المشينة التى لطخت صفحة الحضارة اليونانية • الامر الذى يدلنا على أن الاساس الذى قامت عليه دعوة تلك الحضارة فى استقلال البشرى لم يكن سليما ، بل كان بعيدا عن الواقع ، مغرقا فى الخيال والتجريد ،أبعدمن أن يكون اساسا جادا •

٢ — فى مجال تقديس هذه الحضارة للانسان فى صورته العامة فانها قدست العقل لأنه بدا لها وما يزال يبدو عند الكثيرين أنه يعبر تعبيرا مناسبا عن قدرة الانسان على استقلاله البشرى ، وسيطرته على الطبيعة • واصبح تقديس العقل الانسانى أو الاعلاء من شأنه منذ ذلك الحين رمزا لحرية الانسان ، سواء فى مواجهة الطبيعة وحتميتها من ناحية أو فى مواجهة سلطة الدين التى ظن الناس بها الظنون ليس فقط نتيجة للعداء التقليدى بين البشرى والالهى منذ اليونان القديمة والذى وجدنا أنه لا يستند فى حقيقة الامر على اساس سليم بل أيضا نتيجة لطغيان الكنيسة فى العصور الوسطى •

واذا تحدثنا عن العقل الانسانى واحترامه ، وعن الحرية التى يرمز اليها فانما نتحدث عن الفلسفة • وذلك لان الفلسفة كانت دائما ، وعند اليونان بصفة خاصة نتاجا عقليا يرمز الى حرية الانسان والى التفكير المستقل الابداعى •

وترتب على كل هذه المقدمات أن الفلسفة وجدت نفسها ، ورأى عامة الناس فيها انها عدوة للدين • واصبح العداء بينها وبين الدين

أمرا تقليديا ومسألة مفروغا منها فى الغرب المسـيحى وفى الشرق الاسلامى على السواء • الامر الذى ادى بطبيعة الحال الى نشـأة تيار فكرى حاول فيه اصحابه أن يوفقوا بين الفلسـفة والدين على اساس وجود أرض مشتركة بين الاثنين • ولما كانت علاقة الفلسفة بالعقل وبالتفكير العقلى مسألة طبيعية ولا تحتمل أى شك ، فقـد قامت محاولات التوفيق بينها وبين الدين على اساس أن يقول اصحاب هذه المحاولات أقوالا كثيرة فى هذا الصدد مثل : التفكير العقـلى فريضة ، العقل مناط التكليف — الشريعة تدعو الى النظر العقـلى أو البرهانى وانها هى والحكمة اختان رضيعتان — موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول — البراهين العقلية على وجود الله : ديكارت ، اسبينوزا — ليبتنز — •••• الخ •

لكن كان من المفروض أن يتغير هذا الخط فى التفكير بعد نزول الأديان السماويه بل ان استمراره فى حضارات التوحيد حتى الآن أمرا يدعو الى الدهشة حقا ، لانه فى الوقت الذى يشير فيه الى ضعف تأثير الدين فيها فانه يدل كذلك على عمق تأثير الحضارة اليونانيـة فى الغرب المسيحى وفىالشرق الاسلامى على السواء • استمرار هذا الخط فى التفكير انما يدل على أننا ما نزال ننظر الى العـلاقة بين الله والانسـان او بين الدين والفلسـفة على أنها — كما نظر اليها قدماء اليونان تماما — مباراة فى شد الحبل : اذا كسب فريق من الفريقين ارضا فلابد أن يكون هذا الكسب على حساب الفريق الاخر • بيد أن المسألة كما اوضحتها لنا الاديان السماوية تختلف عن ذلك تماما • دان الله والانسان — تبعا لهذه الرؤية — يسيران فى اتجاه واحد • ويسعيان الى نفس الهدف • ذلك لأن أهم ما يحرص عليه الانسان بفطـرته هو حريته وعزته وكرامته واستقلال شخصيته وعدم تبعيتهـا وحمايتها من العدوان • وقد جاء الانسان على ظهر هذه الارض ليؤكد تلك المعانى كلها عن طريق تفكيره العقلى وأفعاله السلوكيه معا • وتلك هى نفس الاهداف التى وضعها الله تعالى امام ذاته فى خلقه للعالم ، باعتبار أن الانسان هو الغاية من الخلق كله وباعتبار انه خليفـة

الله فى أرضه . الامر الذى يدعونا الى نظرة حقيقية لذلك الحماس المتدفق الى الدين الذى نجده واضحا بين عامة الناس والجماهير .
فهذا الحماس ليس حماسا انفعاليا غائيا وليس انحطاطا فى الادراك بل هو بالاحرى تعبير فطرى عن استجابتها لتلك الدعوة السامية الشريفه التى نادت بها الأديان السماوية حول العزة ورفض العدوان والظلم والقهر .. حقا ، اننا كثيرا ما نشاهد هذا الحماس مصحوبا ببعض مظاهر التزمت أو الغلو أو الاتكالية .. وكلها مظاهر تعتمد على الشكل وتقوم على غياب العقل أو غيبوبته ومن واجبنا أن نقومها لنصل الى جوهر الدين . لكن الخطأ كل الخطأ ، أن نفهم تقويمنا لها على انه عداء للدين ، أو أن نفهم الدين من خلالها على أنه دعوة ضد العقل والتفكير العلمى .

فما الذى يدعو بعد هذا الى استمرار المعركة الجوفاء بين الله والانسان ، أوبين الدين والفلسفة ؟

قد يكون الدافع على استمرارها هو أن الأساس الذى يقوم عليه الدين هو التسليم أو التفويض وأن الفلسفة لاتبدأ هذه البداية لكن علينا ان لا ننسى أن هذا التسليم الذى يطالبنا به الدين ليس تكبيلا لحرية الانسان بل هو الضمان الوحيد لعدم ارتماء الانسان بعد هذا فى احضان قوى أخرى تمارس عليه القهر والتسلط . أى انه الضمان الوحيد للحرية الانسانية الملتزمة ، للحرية الحقيقية الواقعية ، حرية التفكير والحركة والمبادرة للحرية الاجتماعية الاقتصادية ، وهى وحدها الجديرة باهتمام العصر وباهتمام حضارتنا المعاصرة . أما تلك الحرية الذهنية أو العقلية الجوفاء فانها — تحت ذريعة انها لا تبدأ بالتسليم فى كل شىء وترفض جميع اشكاله — تمضى فى معاركها الفكرية ، ولا تنتهى منها الى شىء ذى بال . وقد تقذف بها شطحاتها التجريدية المفرطة الى أرض اللاعودة .

ان الاديان السماوية تقدم لنا نحن الفلاسفة — اساسا واقعيا ، وسأقولها بوضوح — اساسا سياسيا ينبغى أن نفهم فى ضوئه العلاقة

المعاصرة بين الفلسفة والدين • بعد أن اصبحنا نعيش جميعا فى ربوع تلك الحضارة التى يسمها « ارنولد توينبى » فى بعض كتاباته بحضارة المجتمع المسيحى الاســـــلامى السامى اليونانى • وهو يقصد طبعا باليونان هنا اليونان المتأثرة دائما بالشرق والسابقــة على التفلسف واللاحقة عليه ايضا • وهذه الحضارة وأن كانت مغايرة لحضـــارة الشرق الاقصى الا اننا ينبغى أن لا نفقد الامل فى لقائها معنـــا •

ولن أكون مسرفا فى التفاؤل بعد هذا اذا قلت بأن العالم يقترب فى ايامنا هذه اكثر مما كان فى أى وقت مضى من مرحلة وضوح الرؤية سينتهى به الامر قريبا — وليس هذا على الله ببعيد — الى اعتناق عقيدة واحدة هى عقيدة التوحيد ، والى النزول بها الى أرض التطبيق العملى بعد أن ظلت — على الاقل — اربعة عشر قرنا من الزمان مجرد عقيدة نظرية ، لم تظفر روحها بالتطبيق الشامل والممارسة الفعليــة الواقعية التى تنأى بها عن كل المظاهر الشكلية ، والتأويلات الحرفية الضيقة التى لم تمس جوهر العقيدة • ويوم أن يتم هذا سيختفــى الى الابد ذلك النزاع التقليدى المصطنع بين الفلسفة والدين ، وستجد حقوق الانسان التى قررتها دساتير الشعوب ركيزة قوية من العقيدة تستطيع وحدها أن تضع حدا لمؤامرات الطغاة وأعداء الحياة ويأخذ المسلمون فى الاهتمام بالفلسفة القرآنية الى جانب اهتمامهم المفرط بتلك الفلسفة الاســـلامية ••

اهمية الدراسات الانسانية فى المجتمعات النامية

أمامنا حول الدراسات الانسانية مجمـوعة من التسميات تعكس عنـد من يستعملها اتجاها أو آخر من اتجاهات البحـث فى تـلك الدراسات • فالى جانب مصطلح الدراسات الانسانية نجد مصطلح **العلوم الانسانية** ، وهو يشير بطبيعة الحال الى امكانية الاخذ بالمنهج العلمى فى حقل الدراسات الانسانية • وأمامنا أيضا مصطلح **العلوم الاجتمـاعية ومصطلح العلوم السلوكية** ، وكلاهما يشير الى نفس الاتجاه فى المدرسة الانجليزية وفى المدرسة الامريكية على التـوالى • لكن يظل مصطلح الدراسات الانسانية مع هذا له تلك الميزة الهـامة وهى أن كلمة دراسات أكثر شمولا من كلمة العلوم ، لانها تشـير بطريقة أو أخرى الى الجانب الروحى العقلى فى الانسان ، أو الى ما يسميه الالمان بعلوم الروح أو علوم الثقـافة العامة التى تتضمن بطبيعة الحال الانسانيات بما فيها من آداب ودراسات لغوية •

وأيا ما يكون الامر ، فان المقصود بالدراسات الانسانية **مجموعة الدراسات التى تتناول الانسان من حيث سلوكه كأفراد وجماعات ، وتتناول الناتج المعنوى لهذا السلوك** تمييزا له عن الناتج المادى الذى تتناوله عدد من الدراسات الطبيعية والبيولوجية • لكن هذا التعريف غير دقيق ، اذ أنه على ضوئه يمكن القول بأن الدراسات الانسـانية تضم الى جانب مجموعة الدراسات النفسية والاجتماعية والتاريخية والفلسفية واللغوية والادبية مجموعة الدراسات القانونية والاقتصادية والتجارية • وهذه الدراسات جميعها موزعة فى جامعاتنا بين كليـات الاداب ، والحقوق والاقتصاد والتجارة • والحق أن الدراسـات القانونية والاقتصادية والتجارية تكون مجموعة هامة من الدراسـات الانسانية والعلوم الاجتماعية ، لكنها مجموعة قائمة بذاتها لا تدخـل فى حسابنا هنا ، وأن كان من الممكن أن نعود الى بعض علوم هـذه

المجموعة فنطعم بها الدراسات الانسانية فى بلادنا بهدف اصــلاح الاوضاع بها • أما الان فعلينا أن نوجه أنظارنا فقط الى الدراســات الانسانية التى تتابع فى كليات الاداب بالبلاد العربيــة •

والنواتج المعنوية لسلوك الانسان التى تتناولها الدراســات فى هذا النطاق الاخير تنحصر فى دراسة القيم ودراسة الفكر بمــا ينطوى عليه من دراسة للغة والوقوف على التاريخ والتراث الحضارى • وذلك لان هذه النواتج قوامها مجموعة القيم والتيارات الفــكرية والاجتماعية السائدة فى مجتمع من المجتمعات فى الوقت الحاضر على ضوء دراسة التاريخ والتراث • والحق أن أهم ما يميز الدراســات الانسانية بالمعنى الذى حددناه أنها دراسات تجمع الماضى الى الحاضر فى مركب ثقافى واحد ، أو انها دراسات تنظر الى الحاضر بعد توســيع رقعته بحيث يرتد بنا الى اصوله وجذوره التاريخية •

* * *

وبعد أن عرفنا الدراسات الانسانية وحددنا ميدان بحثهـــا على هذا النحو ، علينا الان أن نطرح الســؤال الذى يدور حوله موضوع هذا البحث وهو ما مدى أهمية هذه الدراسات الانســانية فى المجتمعات الناميـــة ؟

وأول ما يجب أن نشير اليه فى هذا الصـــدد أن العصر الذى نعيش فيه ليس فقط عصر العلم وانما هو اولا وقبل كل شىء عصر الشعوب • واذا كان للعلم تلك الفائدة الكبرى التى تجعله مسئولا عن رفاهيــة الشــعوب وتقدمها التكنولوجى وأخذها بأسباب المدنيــة واستغلالها لجميع مواردها والمحافظــة على صــحة ابنائها فان وعى هذه الشعوب ــ ذلك الوعى الذى كثيرا ما يصنع المعجـزات ــ لا يستطيع العلم معه شيئا • ومن ثم فانه يترك للدراسات الانســانية مهمة صقله وتشكيله • ولهذا فان للدراسات الانسانية بوجــه عام وفى المجتمعات الناميــة بوجــه خاص رســالة حضارية ثقافيــة لا يشك أحد فى قيمتها • من حيث أن هدف هذه الدراسات هو الانسان

نفسه ، وتنمية قواه البشرية ، ومقاومة خواء روحه وكل هذا تحتاجه هذه المجتمعات فى مهمة بناء البشر ، وهى مهمة لا تقل ، أن لم تزد ، عن مهمة بناء المصانع ، وبخاصة بالنسبة الى هـذا الجيل المنهك الذى أصبحت احلامه بغير اجنحة • الدراسات الانسانية وحدها هى التى تستطيع أن تقوم بهذه المهمة ، وتستطيع أن تقدم لنا هذا النوع من المعرفة الذى لا نلتقى به فى المعمل • فتعرفنا بتاريخنا ومجتمعنا والظروف المحيطة به والتيارات الاجتماعية السائدة فيه والاتجـاه الفكرى العام الذى يوحد نظرته العامة الى الحياة والعقائد الروحية التى يؤمن بها وبهذا تزداد معرفتنا بأنفسنا وثوقا ، ويتضـاعف شحذ همتنا واقبالنا على الحياة والعمل والانتـاج •

لهذا فان وصف الدراسات الانسانية بأنها **دراسات نظـرية** مع ما قد تضمره هذه الكلمة عند من يستعملها من تصغير لها وتهوين لقيمتها لا يتمشى مع طبيعة هذه الدراسات ومع الدور الذى تقـوم به • فاذا كان المقصـود من وصفنا لها بأنها نظرية أنها بعيدة عن الواقع فليس هذا بصحيح لانها **وثيقة الصلة** بالواقع المعنـوى أو بالواقع العميق الذى يوجد تحت الواقع السطحى المادى ويضـم مجموعة القيم والمبادىء والاتجاهات الاجتماعية والفكرية والاخلاقية والمعتقدات الروحية التى تعيش فى وعى الشعوب ، ولا يلتقى بهـا الناس على القشرة الخارجية من حياتهم ، وأن كانت تؤثر فى حياتهم تأثيرا بعيدا • وليس من شك فى أن هذا الواقع المعنـوى جزء من الواقع • اذ من ذا الذى يستطيع أن يزعم أن الواقع لا يعنى الا ذلك الواقع المادى المحسوس ، أو ذلك الواقع العملى الذى يطالعنـا فى الحياة اليومية الجارية ويسيطر على هذا أو ذاك العلم بتطبيقـاته المختلفـة ؟

ليس من شك فى أن الواقع المعنوى جزء من واقعنا ، قد يـكون موجودا فوق الواقع المألوف ، وقد يوجد تحته أو وراءه ، ولكنـه على أى حال لا ينفصل عنه بل يمثل روحه ونبضـه و « اللوغوس »

الذى يقتات منه ، والدراسات الانسانية التى تتخذ من هذا الواقع موضوعا لها ليست تحليقا بعيدا عن الواقع ، بل هى فى صميمها حفر فى الواقع وتعميق له • ووصفنا لها بأنها نظرية لا يعنى أبدا انها بعيدة عن الواقع ، ولا يعنى حتى انها تتبع منهجا نظريا اذ أن مناهجها وبخاصة فى ميادين علم النفس وعلم الاجتماع أصبحت مناهج معملية احصائية تعتمد على التجارب وعلى جمع الوقائع ومسحها واستخلاص القانون منها كما يفعل علماء الطبيعة بل يعنى فقط أنها تعالج نواتج معنوية لا نلتقى بها فى الواقع المألوف •

ولا جدال فى أن المجتمعات النامية وهى بسبيل أعادة اكتشاف ذاتها والبحث عن تراثها وفكرها وتجميع قواها اكثر ما تكون حاجة الى الدراسات الانسانية لانها هى وحدها التى تستطيع أن تهيىء لها الوقوف على كل هذه الابعاد لوجودها وواقعها •

* * *

والهدف من الدراسات الانسانية بوجه عام هو تحصيل قدر من الثقافة العامة المصقولة التى تساعد على ربط أبناء الامة الواحدة برباط واحد ، وتحقق لديهم ضربا من الوحدة الفكرية • ولهذا فان الدراسات الانسانية ينبغى أن تتابع ليس فقط فى كليات الاداب والدراسات الانسانية بل ينبغى أن يقرر جانب منها على طلبة وطالبات الكليات التى اصطلح على تسميتها بالكليات العملية ، وذلك حتى يتم التواصل بين ابناء المجتمع الواحد ، وحتى لا يصبح المهندس أو الطبيب مثلا وهو لا يعلم من أمر دنياه غير مهنته المحدودة ، فيتبلد حسه فيها ، ويضرب تخصصه الدقيق من حوله سورا يزيد من انعزاله وغربته • والمواد القومية التى تدرس الآن فى الكليات العملية بالجامعات تقوم بدور شبيه بهذا ، الا انه دور محدود وضعيف التأثير • وأفضل منها تدريس بعض مواد الثقافة العامة كدروس فى الادب أو الفلسفة العامة أو علم النفس •

ومن ناحية ثانية فان الدراسات الأدبية والانسانية اذا أتيح

لها النشر على نطاق واسع فى مجلات ودوريات شعبية يكون تداولها أو شراؤها فى متناول العمال وصغار الموظفين فان الثقافة العامة المصقولة ستصل الى القطاعات العريضة من الشعب ، مما يساعد على توسيع أفق ابنائها وزيادة اقبالهم على العمل والحياة . وفضلا عن هذا وذاك فان هذا سيؤدى بطبيعة الحال الى أن تشيع سمات عامة مشتركة بين ابناء الشعب ، يتعرف عليها الغريب فى رجل الشارع واستاذ الجامعة على السواء .

لكن هذه الثقافة العامة المصقولة التى تتيحها الدراسات الانسانية ليست فى فراغ ، وانما تكون فى خدمة حضارة معينة . وبمعنى آخر ، فان الرسالة التى تضطلع بها هذه الدراسات وان كانت رسالة « انسانية » عامة بحكم تسميتها ، الا أنها رسالة « حضارية » تخدم مجتمعا معينا . حقا انها تؤدى الى صقل النفس البشرية بوجه عام والاهتداء الى أبعادها الغائرة التى سرعان ما يلتقطها أناس على نفس الموجة فيزدادون تبصرة بأمور وجودهم وغايته العليا . ولكن هذه النفس تنتمى الى مجتمع بالذات ، والى تراث معين ، وتضرب بجذورها فى ظروف محدودة ، وتواجه صعوبات وتحديات مشتركة تتمثل أمام مجموعة معينة من الناس كالمصير المحتوم . وكل هذه الانتماءات هى التى تحدد لنا موضوع الدراسات الانسانية ، وتقربها من الواقع ، وتقلل من طابعها المجرد الذى كثيرا ما تتهم به وتجعلها مسايرة للمجتمع فى اهتماماته ومشكلاته وخططه فى التنمية القومية .

وهكذا نرى أن الدراسات الانسانية ألصق من غيرها بالطابع القومى . وأصحاب الدراسات الانسانية هم الذين تقع على أكتافهم أكثر من غيرهم مهمة نشر الوعى القومى بين أبناء المجتمع ، لأنهم أقرب ما يكونون الى الدعاة الذين يضطلعون بمهمة تحصين الشعب من الناحية القومية والسياسية .

* * *

وفضلا عن هذا فان المجتمعات النامية لا تستهدف فقط تحقيق الرفاهية الاقتصادية لابنائها بل تسعى جاهدة الى توفير **الرفاهية الاجتماعية** لهم • وتظهر سمات هذه الرفاهية فى صــور الخدمات الاجتماعية التى تتابع فى المؤسسات المختلفة كالمؤسســات التعليمية والاجتماعية والتعاونية والصحية والمصــانع والنقابات وفى صــور التنظيمات الاجتماعية الأخرى كتنظيم الأسرة والرعايــة التربوية • ويقوم خبراء العلاقات الانسانية فى كل هذه الهيئات بتحســين فن ممارسة العلاقات الانسانية ، وادخال المهارة فى تطبيق مناهج العلوم التى تقوم بدراسة السلوك الانســانى • وذلك كله بهــدف احداث تغييرات اجتماعية وتطوير العلاقات الاجتماعية التى تحقق التواصــل والمشاركة بين البشر •

وغنى عن البيان أن تحقيق الرفاهية الاجتماعية على هذا النحو لا يتم الا عن طريق الدراسات الانسانية بوجه عام والعلوم الاجتماعية والسيكلوجية بصفة خاصة •

* * *

وبوسعنا أن نشير الى **بعض المجالات التى يعمل فيها خريجو وخريجات كليات الآداب والدراسات الانسانية** • فقد حصر التقرير العام الذى قدمه مؤتمر العلوم الانسانية المنعقد بالقاهرة فى فبراير عام ١٩٦٧ تلك المجالات فى الميادين الآتية :

التدريس فى المدارس الاعدادية والثانوية ــ الاعلام فى الصحافة والاذاعة والتليفزيون ــ الارشاد ــ العلاقات العامة ــ السياحة ــ الترجمة ــ الاشراف الاجتمــاعى والنفسى فى المدارس والمصــانع والمستشفيات والمؤسســات والنقابات والعيادات النفسية والقــوات المسلحة ــ الخدمة الاجتماعية ــ التخطيط الاجتماعى والعمرانى ــ أعمال المساحة واعداد الخرائط ــ العمل فى مراكز البحوث ــ دور الكتب والوثائق والمكتبات على اختلاف أنواعها ــ الآثار ــ التمثيل

السياسى والثقافى — التوعية السياسية والقومية وريادة الشباب — اعداد الباحثين المتخصصين فى مختلف فروع العلوم الانسانية •

وبالرغم من أهمية كل هذه الميادين فى بناء المجتمع ، وبالرغم من أنها تظهر لنا بوضوح فرص العمل المتاحة أمام خريجى الدراسات الانسانية : الامر الذى يجبأن تراعيه تقارير لجان القوى العاملة وخطط التنمية ، الا أننا **لا نريد هنا أن نعلق أهمية الدراسات الانسانية بفرص العمل المتاحة أمام خريجيها فقط** ، ولا نريد أن نحصر الدور الذى تقوم به الدراسات الانسانية فى بناء المجتمع فى تلك الفرص وحدها • حقا أنه ينبغى أن تأخذ خطط التنمية فى اعتبارها عدد تلك الفرص عند النظر فى قبول اعداد من الطلبة فى كليات الدراسات الانسانية ، وينبغى أن تقوم الدول النامية بموازنة حقيقية بين الأعداد المقبولة فى هذه الكليات واحتياجات المجتمع ، لكن الذى أريد أن أؤكده هنا أن قيمة الدراسات الانسانية فى المجتمعات كلها وفى المجتمعات النامية بالتالى لا يمكن أن تقاس فقط بعدد الفرص المتاحة أمام خريجى كليات الأداب • فليعمل خريجات الآداب زوجات محصنات ، وليكن أمهات غير عاملات وليعمل خريجو الآداب فى مراكز القرى أو فى غيرها • ليكن عملهم متصلا بالوظيفة أو بالعمل الحر ، ليعملوا فى المدينة أو فى القرية ، فى قلب الصحراء أو فى بطن الوادى ، فى تخصصاتهم أو بعيدين عن هذه التخصصات فان الوطن بحاجة الى جهودهم جميعا ، وبحاجة الى نظرتهم العامة الى الأمور والى ثقافتهم الشمولية ليكونوا جديرين بالحضارة التى يمثلونها •

* * *

والسؤال الذى يجدر بنا أن نثيره بعد هذا الحديث عن أهمية الدراسات الانسانية فى المجتمعات النامية هو :

ما هى الوسائل التى تساعد الدراسات الانسانية فى البلاد العربية فى تحقيق الفرص أو الأغراض المنشودة منها ؟

سنشير هنا الى بعض تلك الوسائل التى نراها ضرورية فى هذا السبيل :

١ ـ النظر الى الدراسات الانسانية فى المجتمعات النامية على أنها دراسات واقعية والكف عن ترديد القول بأنها تمثل ترفا ذهنيا لا تحتاجه هذه المجتمعات • ولهذا فاننا نوصى بتعميم هذه الدراسات وادخال بعضها فى مواد الدراسة بالكليات التى اصطلح على تسميتها بالكليات العملية •

٢ ـ مزيد من العناية بالدراسات الانسانية فى المجتمعات النامية • وتتمثل هذه العناية فى زيادة نصيب هذه الدراسات من خطط الدول النامية للبعثات وللمؤتمرات الدولية ، وفى زيادة الانفاق على البحوث فى نطاق العلوم الانسانية • وعلى سبيل المثال نذكر أن نصيب الدراسات الانسانية فى الخطة الخمسية الثانية للبعثات فى ج•م•ع التى أعلن عنها فى عام ١٩٦٦ لم يزد على ٩٪ من خطة الدولة • أما نسبة الانفاق على بحوث العلوم الانسانية فى ميزانية مركز البحوث بالدقى فلم ترد على ١ : ١٢ر٦ • وهى نسبة ضئيلة • وفى كليات الدراسات الانسانية نجد أن متوسط نسبة عدد الطلبة الى أعضاء هيئة التدريس فى عام ١٩٦٦ كانت ١٠٢ طالبا لكل عضو هيئة تدريس ، يقابل ذلك فى كليات الدراسات الطبيعية والعملية ٣٧ طالبا لكل عضو •

٣ ـ ادخال وسائل التقنية الحديثة فى أساليب الدراسة بالكليات الانسانية وتزويدها بالتجهيزات المعملية المناسبة، وضرورة اتقان لغة البرامج لاستعمال الحاسب الالكترونى لمعظم العاملين فى حقل الدراسات الانسانية ، وذلك لتنتقل هذه الدراسات من مرحلة التلقين الى مرحلة التدريب ، مع العناية بالعلوم الاحصائية والرياضة لطلاب

الدراسات النفسية والاجتماعية والأدبية والجغرافية والمكتبية .

٤ ــ العناية بدراسة اللغات باعتبار أنها تمثل احدى الوسائل الهامة لنهضة الدراسات الانسانية . ولا اقصد بهذه العناية مجرد الاهتمام بمعامل الصوتيات والمعامل السمعية والبصرية التى تعد الآن أساسا هاما لدراسة اللغات والتدريب عليها بل أقصد بها أيضا زيادة الجرعة التى يأخذها طالب الدراسات الانسانية من اللغات باعتبارها أداة البحث فى هذا الحقل ، والوسيلة الوحيدة لملاحقة الركب فيه . ولنا أن نشير هنا الى أن التفكير الذى راود البعض فى فصل اللغات عن الدراسات الانسانية ، وافراد كلية مستقلة بها تفكير يضر بمستقبل الدراسات الانسانية كلها ، لأنه يفصل اللغة عن الأدب والحضارة والتاريخ والتراث والفكر ، واللغة أداة البحث فى كل هذه الميادين .

٥ ــ ولن تستطيع كليات الأداب والدراسات الانسانية فى البلاد العربيه أن تؤدى رسالتها الحضارية الا اذا وجدت طريقة أو أخرى للربط بين تخصصاتها التى تدرس فى أقسامها المختلفة ، وهى أقسام تبدو بوضعها الحالى على أنها جزر مستقلة يحيط بكل جزيرة منها الماء من جميع الجهات . وسيظل الدارسون بهذه التخصصات المختلفة فى تلك الأقسام يشعرون أنهم لا يدرسون الا أشتاتا متفرقة من المعرفة ، وسيظل أصحاب كل تخصص منها بمعزل عن أصحاب التخصص الأخر ، وسيظل المجتمع غير عابىء بوزن تلك الدراسات وقيمتها ما لم نسارع بايجاد وسيلة ما تحقق المصاهرة بين أقسام كليات الآداب ، وتقيم الكبارى والعلاقات الثقافية فيما بينها

فليس من شك فى أن الوقوف على التيارات الفلسفية السائدة فى مجتمع من المجتمعات فى حقبة معينة من الزمان له صلة بالمدارس الأدبية التى ظهرت فى ذلك المجتمع فى تلك الحقبة ، وله صلة بالتيارات الاجتماعية وبالأحداث السياسية والتاريخية وبالبحوث الجغرافية .
ولهذا فانى أتطلع الى اليوم الذى تناقش فيه رسالة من رسائل الماجستير والدكتوراه من قسم كقسم اللغة العربية وآدابها فاذا بلجنة المناقشة لا تقتصر على أساتذة هذا القسم بل تضم فيمن تضم أستاذا فى الأدب الانجليزى أو الفرنسى أو اليونانى أو أستاذا فى التاريخ أو الفلسفة أو غير ذلك . وهكذا الحال فى مناقشات رسائل سائر الأقسام الأخرى .

٦ — ادخال جزء من العلوم الاقتصادية ودراسة الفنون فى برامج الدراسات الانسانية بشرط أن تؤدى بأسلوب يخدم الفكر والتيارات الثقافية التى تعكسها . وذلك من أجل أن يتضح الدور الحضارى للدراسات الانسانية ويشعر المجتمع بوزنها فى التعبير عن مشكلاته وقضاياه .

* * *

وبعد ، فان الدراسات الانسانية يمكن أن تؤدى دورا بالغ الأهمية فى حياة المجتمعات النامية سواء من حيث الامكانيات التطبيقية المعالجة لبعضها مثل العلوم النفسية والاجتماعية أو من حيث الآثار العميقة التى تتركها فى نفوس الدارسين لها (مثل الدراسات التاريخية والفلسفية والأدبية) باعتبار أنها تؤدى الى صقل الوعى الانسانى والرقى بانسانية الانسان ، وتوجيه طاقة العلوم الطبيعية الحديثة نحو مزيد من الخير والسكينة فى حياة الفرد والجماعة .

والوعى بتلك المسئولية التاريخية ينبغى أن يسير جنبا الى

جنب مع الدعوة الى ملاحقه الركب العلمى فى المجتمعات الناميه .
اذ اننى لا أحسب ان أحدا ممن يدعو الى هذه الدعوة الاخيره ـ وهى دعوة واجبة ومشروعة ـ قد فهم منها أنها دعوة الى التقليل من قيمة الدراسات الانسانية ، وهى دراسات تقوم فى أساسها على عدم الاكتفاء بجزئيات الحياة والتطلع الى معناها العام وغاياتها العليا . وكل هذه أمور على جانب كبير من الاهمية فى نظر الانسان المعاصر الذى نأمل جميعا أن يكون مبشرا بمستقبل جديد وقيم جديدة .

الكون فى حالة حرب

مقال د جورج بواس

المقال فى كلمات*

ان معركة الخير والشر معركة حامية الوطيس قديمة قدم الزمن نفسه . هل الشر أمر طبيعى لا يمكن تفاديه ، وهل العدوان سجية فى دم الانسان ولحمه ، وهل هو كما يرى البعض هدف لتحقيق التقدم البشرى ؟ ان أول مذهب فكرى اعتبر الشر جزءا لا يتجزأ من تاريخ الكون ويدخل فى تركيبه الزرادشتية التى ترى أن ثمة معركة مستمرة بين قوى الشر والخير ، بين أهورا مزدا اله الخير وأهرمن اله الشر . والمعركة بين مزدا وأهرمن ليست بلا طائل انها من أجل السيطرة على أرواح البشر التى هى حرة فى أن تختار بين هذين الضدين . ولكن متى تضع هذه المعركة الكونية أوزارها ؟ تضع أوزارها عندما تحل الهزيمة تماما بأهرمن ويتولى أهورامزدا مقاليد الأمور . والحرب فى نظر فلاسفة الاغريق عدا هرقليطس وامبادوقليس الذى كان يرى أن التاريخ مسرحا لقوتين متعارضتين أمر طبيعى ، خاصة عند أفلاطون وأرسطو اللذين كانا لا يرفعان من

---

* **الكاتب : جورج بواس**

ولد فى بروفيدانس ، رود أيلند عام ١٨٩١ . حصل على الدكتوراه من جامعة كاليفورنيا ببير كليليبى ، حيث قام بالتدريس عدة سنين . وكان استاذا لتاريخ الفلسفة فى جامعة جونز هوبكنز من عام ١٩٢١ الى عام ١٩٥٧ ، واستاذا متقاعدا منذ ذلك الحين . له مؤلفات عديدة منها : تحليل بعض نظريات الحقيقة ، المذهب العقلى فى الفلسفة الاغريقية ، تحدى العلم ، مقدمة فى تاريخ الافكار .

شأن النزعة العسكرية • ولم يبرز الشر فى الفلسفة اليونانية على أنه مشكلة بل نظر اليه على أنه واقع مسلم به • وفى المسيحية اتخذ الصراع شكلا آخر ، انه صراع بين ما ندعوه بقوى النفس الدنيـا وقواهـا العليا ، صراع بين النفس والجسـد ، أو بين الفضـائل والرذائل • فى هـذه المعركة حل ابليس هو وقبيله محل أهرمن فى الزرادشتية • ووضعت هذه القوى باعتبارها أدوات للشر فى مستوى أعلى مـن مستوى البشر • وهى تلعب الدور الذى لعبه أهرمن • ولا يمكن لاى انسان يعيش فى المجتمع الآن أن يخطىء فى ملاحظة أن الشر فى حالة حرب مع الخير •

وبعد أن يتحدث الكاتب عن كارليل وفكرة الحيـاة البطولية ، وعن الألم والتألم ، وعن رأى هيجل فى الأسس النموذجية لما يجب أن تكون عليه المعارك ، يختم لنا مقاله بامكان تقسيم التاريخ الى أربع مراحل : مرحلة كان الخير والشر فيها يمثلان وجود الهين كل منهما فى صراع مع الآخر ، ومرحلة نظر فيها الى أن هذا الصراع صراع مثمر مؤد الى الخير ، ومرحلة تقبل وجود الشر باعتباره أمرا طبيعيا لا يسعى الانسان الى استبعاده ، ولكنه يصبح سعيدا بأن يدخل معه فى حرب لا نهاية لها • أما المرحلة الرابعة فهى المرحلة التى يخلق فيها الانسان شيئا ليقهر بواسطته وعن طريقه الميل الفطرى للصـراع •

اذا أردنا أن نرتب تاريخ أفكار العنف والعدوان فى مراحل فان أولى مراحل هـذا التاريخ ينبغى أن تكون تلك الفتـرة التى بدأت بالموافقة على النظر الى تلك الشرور على أنها جزء لا يتجزأ مـن تاريخ الكون ، يدخل فىّ تركيبه • وأنا أشير هنا الى ما نعرفه عن

الزرادشتية ، فهذا المذهب الفكرى يرى أن ثمة معركة مستمرة دائرة بين قوى الشر وقوى الخير ، معركة أمتدت آثارها الى أطـراف الكون • ومصادر معرفتنا بهذه النظرة الكونية قليلة ، ان لم تكن معدومة • لكننا اذا أخذنا الأمور بمظاهرها بدا لنا أن مصدرها قائم فى التقبل المطلق لما نلاحظه فى تجربتنا مع الشر باعتباره قوه لها فاعليتها واستقلالها ، وحاضرة حضورا طبيعيا فى كل شئون الانسان • وسيبدو التاريخ نفسه من خلال تلك النظرة أنه صراع دائم بين الشر والخير • ولا يعنينا هنا فى شىء أنه قد أعطى لهاتين القوتين المتعارضتين أسماء الهية هى : أهورامزدا (١) ، وأهرمن (٢) ، أما الذى يعنينا فهو الموافقة على النظر الى قوى الشر على أنها شىء لا مفر منه وعلى تأجيل تحقيق انتصار الخير الى المستقبل اللانهائى •

ومن الجلى أن زرواستر (٣) ، أو بتعبير أصح زرادشت ، لم يحاول شرح هذا الوضع ، ولم تقلقه مشكلة الشر • فهـو قد أقر بوجـود الشر فى بساطة • وفى صلاته التى كان يتوجـه فيها الى أهورامزدا « ياشنا (٤) ٢٨ الآية ١٢ من كاتاها (٥) » كان يدعو أن

---

(١) ، (٢) اهورا مزدا فى الفارسية القديمة التى كتب بها الافستا او الابستاق (كما يسميه العرب) — وهو كتاب الزرادشتية — مكون من كلمتين : اهورا بمعنى الرب أو المولى ، ومزدا بمعنى العاقل ، وهو اله الخير فى الزرادشتية ، ويطلق عليه ايضا اسم يزدان . ويقابله أهرمن ، وهو اله الشر (المترجم) •

(٣) زرواستر : هو الاسم الذى وضعه الفرنجة لاسـم زرادشت (المترجم) •

(٤) ، (٥) : باشنا أو باسنا عند الفرنجة هو أحد أسفار كتاب الابستان ويتناول الادعية والصلوات ، وقد ادمج هذا القسم فى سفر الكاتاها او الغاثاء (المترجم) •

يوحى اليه بالقوى التى أوجدت أصل العالم ، وبالسنن التى خلق العالم وفقا لها (١) ، ومن الطبيعى أنه كان فى عقله فكرة ما عن الفترة التى كان الروحان مزدا وأهرمن يتصارعان فيها • وذلك لأن هذين الروحين – كما ورد فى سفر الياشنا ٣٠ ، آية ٣ ، ٤ (الترجمة الانجليزية) – كانا مصدرين لكل فكرة وكل فعل • ونحن نلتقى فى الآية الرابعة على وجه التحقيق بتلك العبارة « فى البدء عندما اجتمع الروحان لخلق الحياة والعدم ، وليحددا الصورة التى سيتم ترتيب العالم عليها فى نهاية الأمر بحيث تكون معدة للشر (الجحيم) أو للحياة الرديئة ، وأيضا للحياة القدسية (الجنة) أو لأفضل حالات الحياة الروحية • يستخلص المرء من تلك العبارة أنه لابد أن يكون الروحان موجودين منذ بدء الخليقة • وفى كل ما يحدث فى العالم يشرع هذان الروحان مباشرة فى تلك المعركة الكونية التى لن تضع أوزارها الا بقدوم أهورامزدا • وذلك لأن زرادشت يقول (ياشنا ٤٣ ، آية ٦) : « انك ستجىء ، أى أهورا مزدا ، ومعك روحك الطيبة وقدرتك العلوية ، يا من ستكون أفعالك هى الطريق الذى ستتخذه الأحكام لتكون الحياة فى أحسن تقويم » • وعند مجيئه سيثاب المصيب ويعاقب المسىء (آية ٥) • وباختصار فان أهورا مزدا سيتولى مقاليد الأمور آخر الأمر ، وستنزل الهزيمة تماما بأهرمن • لكن يتبين بوضوح (ياشنا ٤٤ ، آية ٤) أن أهورا مزدا هو الخالق لكل صنوف الخير ، وأنه ليس الها وراء الخير والشر • ولن نحاول هنا أن نخفى تناقض(٦) هذا اللاهوت • لكن علينا أن نلاحظ ببساطة أن الكون نفسه معركة ، ولا يمثل حالة استاتيكية أن صح هذا التعبير • ونلاحظ أيضا عابرين أنه ربما يكون هذا هو

(*) سأعتمد على ترجمة ل.ه.ميز فى كتابه (المؤلف) .

(٦) التناقض قائم فى أن بعض المؤرخين يرى أن الزرادشتية ديانة توحيد . ويرى البعض الآخر أنها ديانة ثنوية أو تثنية تقول بالهين . ومن الجائز ان تكون الزرادشتية قد قالت باله واحد ذى طبيعتين (المترجم).

السبب الذى من أجله نظر الى النار نظرة قدسية باعتبارها صورة لحالة الكون • وذلك لأن النار بالرغم من انها قوة محطمة فتمثل حالة مـن التغيير ، حالة يمكننـا ببساطة أن نصورها بأنهـا حالة خـلاقة •

والمعركة بين مزدا وأهرمن ليست بلا طائل • انها من أجـل السيطرة على أرواح البشر • فالأرواح حرة فى أن تختار بين هذين الضدين • والاختيار ليس سهلا • فالأساس الذى تسمى بحسبه بعض الأفعال شريرة وبعضها الآخر خيرة ليس واضحا ويقدم لنا سفر الياشنا (٤٤ ، الآية ٣ ، ٤) بعض الاشارات حول الخـير باعتباره انعكاسا لقوانين الطبيعة ، لتلك القـوانين التى تتجلى فى حركة الاجسام المقدسة • وزرواستر يسأل أهورا مزدا أن يكشف له عن سر كل هذه الأمور • لكن ليس هناك ما يوحى لنا بأن اتباع هذه الطريقة هو الطريق العام الذى يوصل الى الخير والسعادة كما هو الشأن عند بعض فلاسفة اليونان •

فمن الجدير بالملاحظة أن الشر لم ينظر اليه هنا على أنه حالة غياب الخير ، كما كان الحال فى الرواقية وعند بعض الفلاسـفة المسيحيين كالقديس أغسطينوس مثلا ، بل نظر اليه على أنه قوة لها من الوجود الواقعى ما للخير ، وشىء علينا أن نحاربه بلا هـوادة • فالانسان يواجه معركة بين قوتين لا يمكن أن يقال عن احدهما أنها مجرد قوة مظهرية أو ظاهرية • وهكذا فان العالم — كما أشرت الى ذلك سابقا — يمثل حركة دائمة • ولما كان انتصار الخير فيه بعيد التحقيق فى المستقبل فان حظ الانسان الورع مـن السكينة عندما يأخذ فى التفكير فى هذا الحدث البعيد لن يكون الا قليلا • ونحن نلتقى فى شذرات هو قليطس بشىء شبيه بهذا ، كما أوضحت ذلك فى أسلوب جميل الأستاذة «كليمانس رامنو » ، على الرغم من أنها أشارات كذلك الى أن المعركة التى يقصدها هرقليطس لم تكن تدل عنده الا على أنها المعركة الدائرة بين البشر • لكننا نجد فى النشرة

التى قدمها « بيرنت » للشذرات ، وهى نشرة فيها بعض التعديلات الطفيفة (شذرة ٤٣ مثلا) ، أن « هوميروس كان مخطئا فى قوله ان هذا الصراع فيما بين الآلهة وفيما بين الناس يمكن أن ينتهى » • أذ أنه لم يلاحظ أن قوله هذا كان يعنى أنه يدعو الى فناء العالم ، لأنه لو كان هذا الدعاء استجيب لكان معنى هذا زوال الأشياء ، لكن الشذرة ٤٣ نفسها تقول : « أن الحرب والد كل شىء وعاهل كل شىء ، أحيانا عاهل الآلهة وأحيانا أخرى عاهل البشر ، وهـو الذى يشاء حينا أن يجعل من الناس عبيدا ويشاء حينا آخـر أن يجعلهم أحرارا » • فالحرب هنا أو الصراع — وليس الشر — هو الذى يمثل بوضوح قوة بناءة • ويفترض أن تأثير هـذا الصراع (شذرة ٤٣ ، ٦٢) فى احداث توتر شبيه بتوتر القوس أو بتوتر أوتار القيثارة لكنه توتر بين القوى المتضاربة ، وهذا التوتر ربما يؤدى الى انسجام ما • ولهذا لا يمكن أن نقول عنه أنه شر • أما هذا الانسجام — وهـذا رأى تخمينى — فهو نار مشتعلة بصفة دائمة يزداد أوارها ويخبو وفقا لقانون معين ، ولهذا فان الحرب والصراع — كما تقول ذلك الشذرة ٦٢ — ظاهرتان شائعتان فى كل شىء ، والصراع سيكون هو هو العدل • وفكر هرقليطس فى حد ذاته غامض ، ولا يتضح الا من خلال ذلك الثوب الذى أخلعه عليه من وحى أفكارى الخاصة • وأنا لا أقـول أن هرقليطس قد اقتبس فكره من زرادشت ، ولا تقـول بذلك الآنسة « رامنو » ، لكنهـا أوضحت بقوة فائقة فى التعبير نقط اللقاء بين المذهبين فقط »(٧) •

ولكننـا نعلم أن أمبادوقليس كذلك قد صور لنـا الصراع فى قصيدته بأنه جزء لا يتجزأ داخل فى تركيب العالم • غير أن أمبادوقليس أعطى لاله الحرب فسحة من الوقت لتتم له فيهـا السيطرة على

---

(٧) انظر الى مقالها : « فترة من فترات اللقاء بين الشرق والغرب زرواستر وهرقليطس » : مقال فى مجـلة « الدراسـات السابقة عى سقراط » ، باريس ١٩٧٠ •

العالم • وأعطى غريمه وهو المحبة هذه الفترة الزمانية أيضـــا • لكن سواء كان هذا هو تفكير امبادوقليس حقيقة أم لا فاننا نجد أنفسنا هنا أيضا أمام انسجام بين الأضداد ، بمعنى أن كل طرف قد أعطى حقه كالآخر • واذا أردنا أن نقف على مدى ما أفاده الفلاسفة من هذا الفكر فان علينا أن نعبر قرونا كثيرة ونقــرأ « محاورات فى الحب » لمؤلفها « ليون أبريو » فقد مزج « ليون » على طريقة الافلاطونيين المحدثين بين التشبيه الرئيسى عند أمبادوقليس فى علاقة الصراع والمحبة وأسطورة هوميروس فى أفردويت وآريس(٨) (أنظر الأوديســـة ، الفصل الثامن) ، تلك الأسطورة التى ربما كانت تجول فى عقل أمبادوقليس ، اذا صح ما نعرفه عنه فمن المؤكد أن القصة كانت معروفة ، شأنها فى ذلك شأن كل ما كان يكتب عنه هوميروس ، وكان الجمع بين المحبة والصراع متمشيا مع انسان يظن أن الكون معركة بين الاثنين • وكما استطاع كاتولوس(٩) فيما بعد أن يرفع شعار « الكراهية والمحبة » فان أمبادوقليس قد استطاع هو الآخر أن يرى فى التاريخ مسرحـــا لقوتين متعارضتين ، واذا كانت هناك فترات تاريخية كتبت فيها الغلبة للمحبة أو للصراع فمن الواضـــح أننا نعيش نحن البشر فى فترات تعمل فيها هاتان القوتان ، ونحن نرى فى حياتنا آثارا لكل من الحرب والسلام •

ويبدو أن الفلاسفة اليونان ، عـــدا هرقليطس وأمبادوقليس ، وبخاصـــة أفلاطون وأرسطو ، قد تقبلوا حالة الحرب على أنها حـ الة طبيعية ، وليست شاذة ومن ثم لم يسمحوا لآريس بأن يلعب دورا فى الكون • فلم يستخدم أحدهما كلمة الحرب ليشبه بهـــا التوتر القائم فى الكون • ولم يرفع أحدهما من شأن الرجل العسكرى أو

---

(٨) آريس هو مارس اله الحرب (المترجم) •

(٩) كاتولوس : شاعر لاتينى من فيرون بين عام ٨٧ وعام ٥٤ ق.م ، وكان يقلد فى شعره مدرسة الاسكندر (المترجم) •

العقلية العسكرية . وكل ما يستطيع المرء أن يقوله عنهما فى هذا الصدد أنهما جعلا للجيش دورا ما فى حماية المدينة . الا أنهما اختلفا اختلافا بينا حول السبب النهائى للحروب . فأرسطو يقـول أنه السلام (السياسة ، ١٣٣٣ أ ٣٥ ، ١٣٣٤ أ) . فى حين أن أفلاطون (القوانين ٧ ، ٨٠٣ د) قد أنكر ذلك . فكما يقول هو فى القوانين (٧ ، ٨٠٣ د) أننا لا نجد فى الحرب القائمة أو الممكنة ، الحرب التى نمارسها فعلا أو الحرب باعتبارها وسيلة لتربية جديرة باسم التربية العسكرية ، لانجد فى هذا كله ما نستطيع أن نؤكد أنه يمثل شيئا جادا فى نظرنا »(١٠) . لكن حالة الحرب عند افلاطون مفهومة فى معناها الأخلاقى قد برزت بوضوح عند الكتاب المسيحيين باعتبارها معركة بين ما تدعوه بقوى النفس الدنيا وقواها العليا . فالحصانان اللذان صورهما أفلاطون فى محاورة « فيدروس » يشدان العربة كل منهما فى اتجاه مضاد(١١) ، لكن هناك لحسن الحظ شىء اسمه العقل يستطيع أن يسيطر عليهما . وقد عاد أفلاطون الى تلك الصـورة بوضوح فى كتاب الجمهورية عند حديثه عن تركيب المدينة . أما فى كتابات المسيحيين عن أحوال النفس فان المعـركة الدائرة كانت بين النفس والجسد أو بين الفضائل والرذائل .

ومن الواضح أننا اذا اعتقدنا أن العالم أزلى فاننا لن ننقل الى المستوى فوق البشرى الخصائص المميزة للجنس البشرى . وعلى هذا سنتصور أن العنف والعدوان من المميزات البشرية الخالصة ، أو أنهمـا يدخلان فى تركيب النفس البشرية منـذ بدء الخليقة . والتحليل الثلاثى الذى قدمه كل من أفلاطون وأرسطو لقوى النفس يقدم لنـا أخلاقا هدفهـا السيطرة على العنف والعدوان ، ولكنـه

---

(١٠) ترجمة ر.ج. بيرى فى مجموعة مكتبة لوب فى العلوم الكلاسيكية ١٩٥٢ ، ص ٥٥ .

(١١) العربة فى محاورة فيدروس الشهيرة تمثل النفس ، ويمثل احد الحصانين الشهوة والآخر الارادة ، أما العقل فيمثله سائق العربة (المترجم)

لا يهدف الى انكارهما • ولم ينصح أحدهما تلاميذه باهمال شئون الجسد أو الحواس ، بل نصح بالتحكم فيها واخضاعها • لكن الامر قد اختلف فى المسيحية ، فمنذ القديس بولس انتقل الصراع الزرادشتى الكونى الى دائرة الانسان ، فالجسد شر لا مفر منه ، والانسان الذى يهتم بالمادة والجسد ينبغى أن يخضع نفسه لسلطان الروح أو « البنيما » (النفس) • ومن الواضح أن الصورة هنا هى صورة معركة أطرافها المتعارضة فى حالة تأهب للتمرد • والأمر هنا ليس أمر تسييس من جانب أحد الطرفين للاخر ، بل لابد من الهزيمة لأحد الطرفين ، فى حين أن المسألة عند أفلاطون وأرسطو لم تكن مسألة حرب ، وانما مسألة سياسة وتدبير للنفس والمدينة •

وانى آمل أن لا أكون خياليا تماما عندما افترض أن أفكار الصراع والمعركة والنصر أصبحت تشبيهات مألوفة عند الحديث عن التاريخ منذ أن أصبحت الامبراطورية الرومانية تمثل القوة السياسية المسيطرة على العالم القديم • وهذا شىء طبيعى لأن الرومان كانوا دائما فى حروب متصلة ، باستثناء بعض السنوات فى عهد أغسطس قيصر ، وكل ما حصلوا عليه فى تاريخهم قد اكتسبوه بالحرب • وفلسفة نيتشه الأولى فى ترازيماخوس(١٢) ، وهى التى تقول بأن القوة هى العدل ، قدتحققت فى حكايات العصر الهلينستى المتأخر على نطاق محدود ، قبل أن يصبح السلام الرومانى هو القاعدة •

والحق أن صورة ترازيماخوس كانت نموذجا منذ القدم ، منذ أن كتب التاريخ وبالتالى فقد كان من اليسير — وهذا اقتراح من جانبى — أن نقول أن تاريخ الكون كان تاريخا للحرب • وقبل أن يصبح لفكر كارل ماركس أثره فى العالم فان المؤرخين الولوعين بتتبع منحنى التاريخ كانوا ينتهون من مؤلفاتهم الى سيادة العنف وأكثر منه • بل أنه حتى فى التاريخ الماركسى نفسه نجد أن علاقة الطبقات

---

(١٢) قائد اثينى (المترجم) .

فيما بينها قد صورت بأنها علاقة حرب • ولهذا فاننا لا نعجب اذا رأينا أن المسيحيين الأوائل قد انقسموا فيما بينهم حول موضوعات اللاهوت ، فحاول البعض أن ينظر الى العالم على أنه محكوم باله ، أب ، حكمته لانهائية ، خير وعادل ، ورأى البعض الآخر أن الاله كما قدمه العهد القديم قد بدأ فى صورة الشرير • وبعض الهرطقات مثل المرقيونية(١٣) اقتبست مبادئها من الزرادشتية وما شابهها ، ويوجد فى بعض الهرطقات الأخرى الهان يعيشان دائما فى صدام لا آخر له • وكما لو كان الهدف هو الاحتذاء بهذا اللاهوت فى عالمنا الأرضى فان الكنيسة والمارقين دخلوا بعضهم مع البعض الآخر فى حروب حقيقية لا وهمية ، انتصر فيها كل فريق لرأيه •

وكلما تأصلت هذه المشاكل ظل الصراع فى الافكار صراعا حول الحلول التى قدمت فيما يطلق عليه مشكلة الشر • لكن وجود الشر لا ينظر اليه على أنه مشكلة الا فى حالة الاعتقاد فقط بأن الكون ينبغى أن يكون خيرا • وتبعا لهذا فان هذا الاعتقاد يستند الى النظرية التى تقول بأن الكون له خالق وحاكم لا يتصف فقط بالحكمة والقدرة بل بأنه خير • فيتضح بجلاء من الفصل الأول فى سفر التكوين أن الله كان راضيا عن خلقه ، وبالتالى فان البشر لو نظروا الى هذا الخلق على أنه شر فاما أنهم مخطئون فى هذا واما أن ما يظهر أنه شر انما هو فى حقيقة الأمر خير ، باعتبار أنه كان يمثل ضرورة أو جزءا من المخطط الالهى •

أما فى التراث الذى عرف لدينا بأنه فجر الفلسفة اليونانية فان الشر لم يبرز على أنه مشكلة ، بل نظر اليه على أنه واقع مسلم به • ولم ينظر اليه أيضا على أنه مشكلة حتى فى أعمال كتاب مثل أفلاطون وأرسطو الذين حفظ لنا التاريخ أعمالهم كلها • ولم تبرز

---

(١٣) اتباع مرقيون ، وهى نحلة مسيحية بها آثار مجوسية لأن اتباعها كانوا يعتقدون أن هناك آلهة ثلاثة . صالح وطالح وعدل بينهم (المترجم) .

المشكلة على أنهـا مشكلة هامة الا فى فلسفات العصر الهلينستى ، وعصر آباء الكنيسه ، وفى فلسفة آباء الكنيسه المتأخرين .

وقد أشرت سابقا الى أن الحل الذى تقدمت به المرقيونية فى هذه المشكلة يمثل أحد الحلول المكنة . ففى هذا الحل يسلم بوجود الشر كواقع ، وباعتباره يمثل أحد الأنشطه التى يقوم بهـا اله فى صراع مع اله آخر ، يوصف بأنه خير . والاله الخير الذى يلعب الدور الذى لعبه أهور مزدا فى الزرادشتية قد نيط به خلق العالم الروحانى ، أما فى عالمنا الأرضى فممثل الاله الشرير هـو الشيطان وممثل الاله الخير هو المسيح . والتاريخ معركة بين الالهين .

واذا أردنا الدقة فلا يسمح فى هذا للتاريخ بأى ضرب مـن التنازلات للجسد أو للعالم المـادى ، كتلك التنازلات التى تعطى لرغبات الجسد . وفى مذاهب شبيهه بهذا المذهب . كما هو الحال فى المذهب الغنوصى عند بازيليد(١٤) نجد أن الالهين يشبهان كثيرا المبدأين اللذين قال بهما زرادشت ، مادام الاله الخير هو النور والشرير هو الظلمة .

وقد انتشرت هـذه المذاهب فى القرون الوسطى مـع بعض التعديلات والاضافات . وبوسعنا أن نكتفى فقط بالاشارة الى المانوية والبريزيليانية(١٥) والبوجومالية(١٦) والقطارية (أو الكاتارية)(١٧)

---

(١٤) أحد الغنوصيين المصريين ، عاش فى القرن الثانى بعد الميلاد، وأراد أن يوفق بين المسيحية والأرسطية والرواقية (المترجم) .

(١٥) نسبة الى بريزليان الذى ولد فى ممفيس (٣٠٠ — ٣٨٥م) وكان يدعو الى مذهب مزيج من وحدة الوجود والمانوية . وقد أعـدم صاحبه (المترجم) .

(١٦) هرطقة انتشرت فى بلغاريا فى القرن الثانى عشر للميلاد (المترجم).

(١٧) فرقة مانوية انتشرت فى العصور الوسطى فى جنوب غرب فرنسا (المترجم) .

لنرى أن هذه المذاهب امتدت حتى مجىء القرن الثالث عشر • وقد كان اعتناق هذه المذاهب منتشرا الى الحد الذى معه قضت بعض الاحكام بالتزام العفه بين الزوجين وتحريم الاتصال الجنسى كما تقضى بذلك تعاليم هذه المذاهب • وكان هـذا أمرا مألوفا ، كما يظهر ذلك فى بعض أجـزاء من الأنجيل مشكوك فى صحتها مثـل « أعمال توماس » •

والحق أن الفكرة التى تقول بالمحافظة على العفة حتى فى فراش الزوجية فكرة غيرة مسيحية ، اذا قصدنا بالمسيحية ذلك الدين الذى أقره آباء الكنيسة ومجالسها وأغلب الظن أن هـذه الفكرة تستمد جذورها من آراء احدى الفرق الغنوصية • وقد دافع عد هذه الفكرة فى الولايات المتحدة الأمريكية الجيل الأول من جماعة « المجذوبين » •

وفى المسيحية الارثوذكسية حل الشيطان وقبيله محل أهرمن فى الزرادشتية وكان تأثيره على مدى التاريخ قويا الى الحد الذى حاول به غوايه البشر ، ونجح فى ذلك • وقد يكون من المناسب فى هذا المجال ان نشير الى قصه بعث الشيطان أو ابليس كقوة مؤثرة فى التاريخ • ومنذ ذلك التاريخ أصبح حاضرا حضورا دائمـا بعدته وعدده عدد هائل من الأرواح الشريرة يساعدونه • واذا قيل انه يمثل الشر فى شخصه ـــ واعتقد أننا لا نستطيع انكار ذلك ـــ فسيكون فى تلك الحـالة شبيها باهرمن ، اللهـم الا اذا لاحظنا أنه ـــ اذا صحت معلوماتى ـــ لا يدخل مع الله فى معركة واقعية • وبالرغم من ذلك فان الشيطان ومعاونيه كثيرا ما يظهرون فى العهد الجديد ، ان لم يكن قد بدأ ظهورهم فى العهد القديم أيضا • وقد وضعت هذه القوى باعتبارها أدوات للشر فى مستوى أعلى من مستوى البشر • ولهذا لا يمكن تفسيرها بأنها مجرد استعراضات رمزية للسلوك البشرى • فهى تلعب الدور الذى لعبه أهرمن • ويكفى أن نشير هنا تحقيقا لأهداف البحث الى أن هذه القوى تمثل قوى ذات فاعلية • وقـد صورت أنها ذات تأثير فى مجرى التاريخ • وباختصار اذا كنا نصفهم

فقط بأنهم قوى للشر فانهم عوامل مؤثرة تؤثر فى سلوك الرجـال والنساء • وفى الوقت نفسه فان الناس سيكونون مطالبين بابعادهم من أمورهم البشرية بالرغم من أن هذا سيبدو بلا طائل •

وبوسعنا أن نلتقى — كما أشرنا الى ذلك — بصورة من الخارج للشر فى طابعه الفوق الطبيعى فى المرقيونية • والذى يمكن أن يقال حول تلك الهرطقة قليل جدا ، وهذا القليل قدمه لنا خصوم هذه الفرقة، لكن من المؤكد أن أصحاب هذه الفرقة كانوا يعتقدون بوجود الهين ، أحدهما خير والاخر شرير • وكانوا يتصورونهما فى حاله صراع • وفى مستوى الحياة البشرية صورت هذه القوى الالهية بأنها الجسد والنفس، المادة والروح ، وهما متعارضان منذ البدء ، ويقابل هاتين القوتين فى الديانتين اليهودية والمسيحية الشيطان والله • وفى بعض الاحيان — وتلك اضافة جديدة — يبدو أن هاتين القوتين كانتا الاصل فى نشاة الشعوب المختارة الفاضلة والشعوب الرديئـة • فقد صـور السيد المسيح فى انجيل يوحنا (الاصحاح الثامن : ٤٤) بأنه يخاطب اليهود قائلا : « انتم من اب هو ابليس ، وشهوات أبيكم نريدون أن تعملوا »• وقد تضمنت النسخة اليونانيه للاناجيل مشـاكل حذفتها النسخـة اللاتينية ، وأثير بعض الجدل حول معنى هذه المشاكل • غير أن بعض الشراح وجدوا أن هذا كان صدى للغنوصية حيث أنه يبدو أنها تقول أنه لكل من الشيطان والله أتباعها • لكن شغل بالنا بمثل تلك التأملات لن يفيدنا فى قليل أو كثير(١٨) •

---

(١٨) يظهر اسم ابليس ثلاث مرات فقط فى العهد القديم ، ويتضح ظهوره تماما فى مقدمة كتاب ايوب حيث يبدو بصورة صاحب الغوايـة ، ويبدو كذلك فى « اخبار الايام الاول » الاصحاح ٢١ الفترة الاولى ، حيث نقرأ : « ووقف الشيطان ضد اسرائيل ، واغوى داود ليحصى اسرائيل » وظهوره الثالث كان فى «زكريا » (٣ ، ١) : « وأرانى يهوشع الكاهن العظيم قائما قدام ملاك الرب والشيطان قائم عن يمينه ليقاومه » • ومن هنا فمن الحق أن نقول وجود الشر باعتباره قوة عليا قد استقرت كفكرة فى

ويبدو أنه لم يرد فى العهد القديم الا القدر اليسير ، وقد لايكون ورد شىء على الاطلاق ، يوحى بأن هناك مصدرا للشر فى الكـــون باستثناء العصيان الفاجر لأوامر الله • ولم يرد ذكر صريح فى الكتاب المقدس للفكرة التى تقول بأن هناك فاعلا للشر يوجد فى عالم ما فوق الطبيعية وأنه فى حالة حرب مع الله • ومع ذلك فاننا نستطيع أن نفهم ذلك أو نقرأ بين السطور ـ كما يعبر علماء اللغات عن ذلك عـادة عندما يحاولون أن يكملوا جملا وعبارات ناقصة ـ وكلنا يعرف أن هذا الفهم يمكن أن يبدأ فى الفصل الثالث من سفر التكوين ، غير أن أى انســان يعيش فى المجتمع لايمكنه أن يخطىء فى ملاحظة أن الشر فى حـالة حرب مع الخير ، وأن اضافة تلك الفكرة الى فاعل فوق الطبيعة أمـر طبيعى ، ولا أحد منا يعرف أو قادر على أن يعرف كيف برزت هذه الافكار • ومن العبث أن نحاول التخمين والأهم من ذلك أن نعـرف كيف أن ما بدا أنه حدث كونى قد أدخل على مسرح النفس البشرية • وكما كانت المادة والروح أو الجنة والنار فى حالة حرب فان الأجـزاء المختلفة من الوجود البشرى يمكن أن تكون الآن فى حالة حرب كذلك •

وقد تأصل ابان العصور الوسطى الاعتقاد بأن الصراع ليس الا حدثا طبيعيا عاديا سواء ظهر هذا الصراع بين البشر ـ أفرادا كانوا أو جماعات ـ أو ظهر فى الروح نفسها • وأحيانا يبدو هذا الاعتقاد فى مقتطفات فولكورية ، وأحيانا أخرى فى كتابات فلسفية أو شـبه فلسفية • ولن يكون فى وسعنا أن نمر بهذا كله فى النطاق المسموح لنا

=

مثل الجماهير . وعليك بعد هذا ان تقارن تلك الصورة بحديث دراجون فى أعمال توماس (٣٢) يقول و . ف بارنت فى مقاله عن ابليس فى دائرة المعارف الكاثوليكية مايلى : « قد تكون الصلات مع الفرس وتصورهم للشيطان هو الذى أدى الى تدعيم نظرة اليهودية للشيطان (لابليس) . اذ أصبحت الحياة الانسانية والتاريخ مع مافيهما من صراعات يمثلان أرض المعركة الدائرة بين الخير والشر ، بين الاله وابليس . وهكذا دخلت فى اليهودية لاول مرة فى تاريخها ثنائية استشرافية » .

به فى هذا المقال، ولكن لن يكون من نافلة القول أن نعرض هنا لجزئية أو لجزئيتين ٠

ولهذا فانى أوجه أنظار القراء هنا الى واقعة الشهيد الذى ضرب له أول مثال — ولست فى حاجة الى ابراز تلك الحقيقة — فى العهد الجديد : أعمال الرسل ، أعمال ٣ ، عندما رجم « ستيفانوس » بالحجارة٠ والشهيد من واقع تعريفه هو الذى يأخذ على عاتقه أن يشهد بالحق ، وتجر عليه هذه الشهادة صنوفا من التعذيب ، وهو صامد لا يتراجع ٠ وعلى المستوى البشرى يحاول الناس أن يمارسوا الضغط على الآخرين ليحصلوا على موافقاتهم ، ويكون الضغط ضغطا حقيقيا ، وليس مجرد استعارة ، ومن المسلم به أن الله يقف الى جانب الشهيد ، ويجزيه الجزاء الأوفى ٠ الا أنــه لا ينبغى أن نفهم من هذا أن الله يشجــع التعذيب ، لكن من الواضح أنه يشجع المؤمن فى تحمل العذاب ٠

وباختصار فان القديسين لا يصلون الى درجة القداسة الا عندما يتقبلون الشر على أنه قوة مناهضة لهم ، ثم بتغلبهم عليه عن طريق الخضوع له فى سرور ٠ ولا يمكن لنا هنا أن نهون من بشاعة الفعل الشرير ٠ فهذا أمر واقعى ، ولابد لنا أن نعد العدة لهزيمته ٠ ولهذا فان الفكرة التى تسيطر فى الفروسية هى فكرة الانتقام ٠ فاذا اعتدى فارس على آخر فان هذا الأخير لابد أن يرد الاعتداء بمثلــه ٠ وذلك ليبرهن على أنه مازال يحتفظ بكرامته ومكانته أمام طبقته الاجتماعية ٠ واذا تم له ذلك فستصفو نفسه ٠ وبهذا فان الشر لن ينظر اليه على أنه جزء داخل فى شخصية الانسان ، أو على الاقل فى شخصية الفارس، بل سينظر اليه على أنه قوة لها وجود مستقل عن كيانه ٠ وستكون وسيلتنا فى قهر الشر الذى فى نفوسنا أن نجعل المعتدى يعانى من فعل بديل لما اقترفه ٠ وقد قدم « فروسار » نموذجا جميلا لما يؤدى اليه هذا الاسلوب من تأثير قوى فى المجتمع من خلال عرضه لقصة أسر ملك فرنسا ، الملك يوحنا الثانى ، بعد معركة بواتييه ٠ فقد كان الملك مسئولا عن الهزيمة التى حاقت به ، وجىء به أمام القائد المنتصر ، الامير الاسود ٠ وقد كان من المتوقع أن هذا الامير سينزل بالملك عقابا

مساويا لما تحملته القوات الانجليزية من متاعب فى الهجوم ، علـى الرغم من أن ما تحملته هذه القوات لم يكن فى حقيقة الأمر شيئا ذا بال • لكن على العكس من ذلك أمر الامير بأن تمد مائدة عشاء احتفاء بالملك يوحنا ، وكان الامير الاسود (الامير ادوار) يقدم بنفسه الطعام للملك بكل الاحترام الذى استطاع أن يبديه ، واعلن أنه لا يستطيع أن يظل جالسا على المادة اذا ما بدرت من الملك أية بادرة يطلب فيها شيئا ما وأنه ليس كفؤا أن يجلس الى المائدة التى يجلس اليها أمير عظيم كالملك يوحنا • وقدم الامير الى الملك تهنئته على بلائه الحسن فى المعركة • ومن الواضح أن هذا السلوك كان بديلا للفعل الشرير الذى كان من الممكن أن ينزله الامير بالملك ، وكان مساويا له • ولهذا فلا علاقة لأى من الفعلين بعلاقات السلام أو الصداقـة • وبمجرد أن مسحت الاهانة باهانة مماثلة ــ وقد تمت الاهانة فى هذه الحالة أثناء المعركة لا بعدها ــ أصبح كل شىء على ما يرام ، وانتزع الشر مـن نفس الشخص الذى بدأ بالاعتداء واقتلع من جذوره(١٩) •

وتبعا لهذا فسيبدو العنف وقد انتقل من المستوى الكونى الى المستوى البشرى ، ونظر اليه على أن له كيانا مستقلا • وسيغدو الشر فى هذه الحالة أنه أشبه بشىء ، بكرة تروح وتجىء ، تتجول فى داخل الوجود البشرى كما يدور كوكب من الكواكب حول الشمس ، وكما يرحب كل من الشهيد والفارس بالشر ويعرف كيف يتغلب عليه ، فان الشر قد نظر اليه فى بداية القرن التاسع عشر على أنه فرصة أو مناسبة يؤكد الفرد من خلالها ذاته ويحقق شخصيته •

وأنا أفكر هنا ــ كما قد يتضح للقارىء ــ من فيلسوف مثـل فشته • فالعلم فى رأى فشته ينبغى أن يكون قائما على تفسير أخلاقى ،

---

(١٩) من المحتمل ان فروسار لم يكن مؤرخا اقتصاديا أو سياسيا يعتد به ، لكنه يمثل مشاعر مجتمع الفروسية • قارن فكرة الانتقام هنا بفكـرة الانتقام فى المجتمع اليونانى ، بالرجوع الى كتاب أ • ورد : « النفس ، ص ١٧٨ وما يليها ، الترجمة الانجليزية ، نيويورك ، ١٩٥٥ •

ولا نقنع فى تفسير أحداثه بالملاحظة الحسية • ولا شك أن المصـــدر التاريخى لهذه الفكرة هو كانط فى « نقد العقل العملى » • فكانط كان يعتقد فى صحة تلك المعتقدات الضرورية لاقامة حياة أخلاقية • وفشته رأى أيضا أن « الأنا» بعد أن يضع نفسه يضع « اللا أنا » أو عالم الطبيعة • وهو يفعل هذا لمجرد أن الشىء يكتسب معنـــاه الحقيقى فى حياته مع نقيضه ومن خلال مواجهته له ــ باعتبار أن كل اثبات نفى ــ بل يفعل هذا حتى يجد أمامه قوة مناهضة له ، يضع نصب عينيه أن يتغلب عليها • وقد يبدو لى أن لم يكن هذا يبدو للآخرين كذلك ــ أن هذا ضرب من التبرير الديالكتيكى لما يختفى وراء كتاب « العاصفة والرغبة » ، وقد اعتاد « رويس » أن يقول لتلامذته : « ان خصمك اذا كان حقا جديرا بخصومته ومناهضته لك ، فلابد أن يكون قادرا عـــلى قهرك » • والعالم الواقعى الذى يواجهنا خصم من هذا الطراز • وكما ينبغى أن يعلو القديس فوق آلامه كذلك فانه لابد أن يرتفع فـــوق غواياته ، سواء كانت تلك الغوايات متمثلة فى رغبات جسده أو مـــن قوى شيطانية مجهولة • وبوسعنا أن نضيف الى هذا أنه بالقدر الذى تتجلى فيه على يد القديسين معجزات فانهم يظهرون قوة « فيشتيه » فى السيطرة على قوانين الطبيعة وقهرها • أما القديس الذى لم يجرب الصراع مع خصومه آخلاقيين فلن يكون جديرا باسمه الا بمشقة كبيرة • وينتهى العدوان بنهاية طيبة من حيث أنه يصبح مسرحا أمام الانسان ليرتفع فوق انسانيته العادية • و « الأنا » عند فشته تنتهى بأن تصبح « أنا أعلى » عن طريق خلقها « اللا أنا» أولا ، ثم عن طريق الصراع معها وقهرها • وبالمثل فان الأمة لا تكتســب روحها القوميـــة الا عـــن طريق محاربتها للمعتدين عليها ، على نحو ما أوضح ذلك فشته مـــع مواطنيه فى كتابه « نداء الى الامة الالمانية » ، أو على نحو ما كان يفعل الفرسان فى كتاب « وفاة آرثر » عندما كانوا يمتطون خيولهم ، جريا وراء المغامرة • أليس فى هذا كله مظهر للرغبة فى تحقيق الآمال ؟ لقد وعى هذا تماما « الملاك الربانى » عندما ظهر أمام « ليسنج » وجعله يختار بين الحقيقة والبحث عن الحقيقة ، فآثر « ليسنج » البحث عن الحقيقة • كذلك فان الشعوب قد وعت أيضا أن هدفها هو الفعل ، وليس

ثمرة الفعل ، الجرى وراء الهدف وليس تحقيق الهدف ، الكفاح فى سبيل النصر وليس النصر • ويبدو أن هذا الدرس هو المبدأ الاخلاقى المكافىء تماما لمبدأ « الفن للفن » •

تبرز من هذا الموقف فكرة الحياة البطولية • اذ يبدو أن الرجل العظيم فى التاريخ كان دائما رجلا مقاتلا ، وأن كان يختلف عن صورة البطل التى قدمها « كارليل » ، كان البطل دائما رجلا يغزو الاقطار ، يسفك دماء الشعوب ، متسلطا على الجماهير ، محققا لعظمته بكفاحه • واذا كانت هوايته — كما كان الحال عند فردريك الكبير — اللعب على القيثارة فان هذا يمثل فترة عابرة فى تاريخ عظمته • فبطولته قائمة فقط فى مغامراته الحربية • وقد شاء كارليل على الاقل أن تتضمن قائمة أبطاله رجالا فى الأدب والسياسة وزعماء دينيين ، الا أنه كان يبدو أكثر ميلا لرجال من طراز فردريك وكروموبل ونابليون ، وذلك لأن الرجل العظيم فيما يبدو ليس فى حاجة لأنه تؤدى افعاله الى نتيجة لها قيمة مستديمة بل فى حاجة فقط الى أن يكافح من أجل الحصول على شيء ، ومن أجل أن يحقق انتصارات ، وبهذا المعنى فان لوثر كان بطلا بالرغم من تنوع الفرق التى نشأت فى احضان البروتستانتية •

وبالرغم من ذلك فاذا اعترض على هذا بأن البطل فى الصورة التى حاولت أن أرسمها له سيكون بطلا مثاليا ، فان هذا سيكون كمن يعترض على سوبرمان نيتشه ، على أساس أنه كان قاسيا ، له نزواته ، مدعيا ، مليئا بالآمال والتصميم ، وهكذا ، لكن نموذج هذا السوبرمان قد اقتبس من صورة قيصر بورجيا ، لا من صورة يوحنا المعمدان • ولهذا فانه أعاد النظر فى تعريف الخير والشر ، والحق عنده كما كان عند أمـير مكيافيلى أو فى هذه الحالة — كما كان عند امبراطور بيزنطة — هـو ما أعتنقه الانسان من مبادىء لحسابه • حقا أن تعميم هذا المبـدأ سيؤدى حتما الى الفوضى • لكنه سيخلق رجالا أقوياء ، لا تخيفهم تقلبات الاحداث ، وبالنسبة الى هؤلاء الرجال فان الكفاح سيصبح هو الفضيلة ، وسيصبح العنف أمرا مرغوبا فيه • واذا كان ما ذهب اليه هنا صحيحا فان الشر سيصبح هو ما يخيفنى وما يـؤدى الى

احباطى • وباختصار فلن تكون ثمة سلطة فوق ارادتى • وفى مذهب كهذا نعيد النظر فيه فى سلم القيم ، لابد أن نبحث عن كلمة رشيقة مناسبة تحل محل كلمة « العنف » •

ولابد لنا هنا أن نضيف شيئا عن الالم أو التألم باعتباره مثـــلا أعلى عند الرومانتيكيين • فالتألم ضد الفعل باعتبار أنه انفعال • وبينما نجد أن الفعل يكون جوهر الحياة البطولية فان جوهرها عند الرومانتيكيين أصبح أن يكون الانسان موضوعا للالام • وذلك لأن الرومانتيكين يعتقدون ــ كما يعتقد موسيه ــ أنه لا شىء كالألم يجعل منا عظماء (ليلة من ليالى شهر مايو) • وقد أشار هـ•ج• نسينيك فى كتابه « كيف يفكر الرومانتيكيون الغربيون » (ص ١٠٠) الى السياق الدينى للالام ، وأوضح أنه من الممكن حتى بالنسبة الى أمة كالامة البولندية أن تكون نموذجا يكسبها التألم نفسه طابعا نبيلا • ولكن لابد لكى تتألم أن تكون موضوعا لفعل ما • ولابد أن تكون ثمة قوة فعالة هى قوة المعتدى• وكما هو الشأن فى التبريرات التى قدمت بخصوص وجود ابليس فى التاريخ الاوربى ، ابتداء من كلمة القديس أمبروزو « أيتها الخطيئة السعيدة » ، فان وجود الشر قد وجد لنفسه تبريرا باعتباره مناسبة لظهور الخير • ولهذا يمكننا أن نخلص من هذا كله بأن نقول أن الحرب والعدوان والعنف تمثل جميعها فى المخطط الكلى للموجودات وبالنسبة للبشر مناسبات للتألم ، وبالتالى مناسبات أمام الناس ليصبحوا مـــن خلالها رجالا عظماء • وهكذا فان أهرن قد برئت ساحته •

وقدم لنا هيجل فى ديالكتيكه الأسس النموذجيـــة لما يجب أن تكون عليه المعارك • ففى هذا الدياكتيك يؤكد الموضوع نفسه ، وعن طريق هذا التوكيد للذات ينقلب الموضوع الى نقيضه • لكن هذه التغيرات لاتمحو الشىء الذى يتغير ، بل الاحرى أن نقول انها تحتفظ به فى ثوب جديد • وهكذا فان مركب الموضوع يستوعب فى داخله كلا من الموضوع ونقيض الموضوع ، ويحتفظ بهما معا دون أن يلغى وجودهما •

وقد أبرزت الماركسية ذلك فى براعة سواء فى مجال تاريخ الادب أو فى مجال التطبيق العملى • وقد كان هيجل هو الذى ذهب ضد فشته

الى أن « اللا أنا » تمثل فى أية درجة من درجاتها نموا للحظة تاريخية معينة • ولهذا فانها ليست الا مرحلة تالية لمرحلة وجدت قبل ذلك • والروح الانسانية فى « ظاهريات الروح » لهيجل ترغب فى نقيضها ، كما هو الحال فى « الأنا » عند فشته ، لكنها ترغب فى نقيضها لينتهى بهـا الأمر الى أن تصبح واياه شيئا واحدا • فالعبد يرغب فى وجود السيد ، وما يلبث أن يتبنى وجهة نظر السيد • ويرغب السيد بدوره فى وجود العبد ، ولا ينتقل الى مرحلة تأليفية أرقى من وجوده الحالى الا عندما يستوعب شيئا من عقلية العبد • ولكنه يفعل ذلك فقط عندما يصبح فى وجوده أكثر اعتمادا على العبيد • وقد عبـر عن ذلك « يعقوب لوونبرج » فى كتابه « الظاهريات عند هيجل » ص ٨٨ حيث يقول « اتضح لنا أن السيادة والعبودية يستغرق كل منهما الآخر بالتبادل: فأعظم الاسياد طغيانا عندما يقر بوجود العلاقات التى تربط بينه وبين سيد آخر ينتهى به الأمر الى أن يسيطر عليه شعور بالاحتياج الى الآخرين شبيه بشعور العبد ، والعبد ـــ أيا كانت درجة خضوعه ـــ يشعر شيئا فشيئا بقيمة العمل الذى يؤديه ، ومن ثم يكشف عن عقل عنيد يعكس درجة من الاستقلال فى المبدأ عن السيد » • والاتجاه الى المزج بين الأصدقاء الذى كان شائعا فى تفكير الفلاسفة المثاليين بعد كانط يمثل تبريرا لوجود العنف والعدوان ، من حيث أن الانسان لايصبح حقا مسيطرا على ذاته الا عندما يجد لنفسه خصما • وهكذا فان وجود كل من أهرمن ومزدا يصبح مكملا أحدهما للآخر •

ويشيع هذا الاتجاه عند هيجل فى كل جوانب تفكيره ، يظهر أولا فى المنطق كنموذج مجرد ، ثم يظهر فى تطبيقاته المختلفة فى مجال عـلم الجمال والسياسة ، وفى فلسفة هيجل فى الدين وفى التاريخ • والقارىء لهيجل يعجب ببلاغته وبثروته الضخمة فى الاستشهاد بالأمثلة ، ولكنه يجد نفسه يتقبل الأشياء كما هى على أساس أن وجود النفى أمـــر ضرورى بالنسبة الى الاثبات ، وهكذا فان الانسان يجد نفسه دائما فى مواجهة عدو • والحياة نفسها تصبح هزيمة لهذا العدو • لكن عنـدما نجرد هذا الفكر من بلاغته فانه يتبلور فى نهاية المطاف فى فكرة قوامها

أن كل ما هو موجود وقائم هو حق ، وهذه الفكرة لابد أنها كانت تملأ هيجل رعبا • والحق أن فكر هيجل يمثل صيحة أعلى بكثير من ثنائية زرادشت ، ويتضمن سخرية بالغة القول بأن تاريخ أية فكرة يكشف لنا دائما عن فكرة عكسية لها • وهكذا فان ما بدأ أمامنا أول الأمـــر أنه حقيقتان لكل منهما وجود مستقل علينا أن نتقبله كما هو قد انتهى بنا آخر الأمر الى أن ننظر اليه على أنه حقيقة واحدة أو على أن احـــدى الحقيقتين لابد أن تستوعب الاخرى ، أو — كما يمكن أن يعبر عن ذلك مثلا أحد الهيجليين الانجليز وهو « بوزانكيه » — أن ثمة حقيقة كلية تستوعب فى داخلها الحقيقتين معا •

واذا كنا سنعرف الشر بأنه الشيء الذى علينا أن نتخلص منه فسنجد أن التاريخ يمكن تقسيمه الى مراحل متعددة • فى المرحلة الاولى كان الخير والشر يمثلان وجودين اثنين الهيين ، كل منهما فى صراع مع الآخر • وفى المرحلة الثانية فان الصراع نفسه سينظر اليه على أنـــه صراع منتج يؤدى الى وجود الخير ، ولهذا فان المرء لايمكن والحال هذه أن يأمل فى استبعاد الشر ، بل سنجده يسعى الى الاستفادة منه وفى مرحلة ثالثة نجد الانسان قد تقبل وجود الشر باعتباره شيئا لايمكن تفاديه ويصبح للعدوان جوهر اخلاقى هو تحقيق التقدم الاخلاقى • والانسان لا يهدف الى استبعاد الشر ، بل يصبح سعيدا بأن يدخـــل معه فى حرب لا نهاية لها • ويظل الشر فى هذه المرحلة يتناول على أنه شيء مستقل عن الطبيعة البشرية أو عن العلاقات الانسانية ، الا أنه أصبح الآن موجودا فى المستوى البشرى ، اذا أراد الانسان أن يبحث عنه فسيجده أمامه • ويمكننا أيضا أن نذكر مرحلة رابعة ، وهى المرحلة التى يخلق فيها الانسان شيئا ليقهر بواسطته وعن طريقه القيمـــة الباطنية للمنازلة والصراع • وسيكون لسان حال الانسان فى هـــذه المرحلة أن الانسان اذا لم يجد شيئا يتغلب عليه فان حياته ستصبح بدون قيمة • وسيصبح الانسان مجرد آلة يسجل عليها طول الموجات • وليس من شك فى أن هذا سيكون باعثا للأسى ، لكن — من ناحية أخرى — عندما يكون غبار المعارك قد ثار من حولنا وسد دوننا الآفـــاق فان الملاحظة البسيطة والهدوء سيكونان كفيلين بأن يقدما لنا جانبا مشرقا من الحياة •

الاغتراب وموقف الانسان من العالم

المقال فى كلمات*

الاغتراب شعور ذو شقين : شعور يتمثل فى الشعور بوجود الآخر مع النفور والحذر منه • ومشكلة الاغتراب قديمة قدم وجود الانسان على ظهر البسيطة • ومن رأى ماركس الذى يحلم بمستقبل لا اغتراب فيه أن الاغتراب كان قرينا للتاريخ • ففى العصور القديمة كان الناس يميلون الى أن ينظروا للغريب نظرتهم لعدو ، أو مجرم ، أو خارج على القانون ، فكان أرسطو يرى فى غير الاغريق شعوبا بربرية ، ويرى انهم عبيد بالطبيعة ، وحث الاسكندر على التفرقة فى معاملتهم ، ولكن الاسكندر أصم أذنه عن ذلك ، وكانت حكومته فى الحقيقة حكومة عالمية يتساوى فيها الاغارقة بغيرهم • وكان الرواقيون ينادون بالمساواة بين الناس جميعا ، واتفق معهم فى ذلك بلوتارخ الذى كان من رأيه أن على الانسان أن يعترف بأن الناس كلهم زملاؤه فى الانسانية • ولقد تفاقمت مشكلة الغرباء وازدادت حدة منذ قيام الحكومات الوطنية فى القرن السادس عشر ، فكان الغريب من رعوية أخرى أو دين آخر

---

* **الكاتب :دياكريشنا**

رئيس قسم الفلسفة بجامعة راجستان • تخرج فى جامعة دلهى • عضو لجنة تحرير مجلة ديوجين عامى ١٩٦٩ و ١٩٧٠ ومن مؤلفاته : طبيعة الفلسفة ، ومقالات وابحاث عديدة فى الفلسفة ، وعلم الاجتماع ، والادب ، والاقتصاد •

هذا المقال نسخة روجعت مراجعة طفيفة لاحدى المقالات التى كانت قد نشرت فى اول مؤتمر لفلاسفة الشرق والغرب عن « اغتراب الانسان » وهو المؤتمر الذى عقد فى الفترة من ٢٢ يونيه الى ٢٦ يوليه ١٩٦٩ فى هونولولو ، هاواى ، فى الولايات المتحدة الامريكية . وهو يزودنا بخلفية المناقشة التى جرت فى الاسبوع الخامس من هذا المؤتمر وخصصت لبحث فلسفة الاغتراب •

ينظر اليه كعدو ، أو زنديق وعلى الرغم من وجود عوامل مخففة كتحسن وسائل السفر والتزاوج والهجرات ، كانت هناك عوامل أخرى تضع الغريب فى وضع غير ملائم ، ومن هذه العوامل الخوف من أن يكون عميلا لعدو محتمل ، أو أن يكون عامل هدم ، أو الرغبة فى المحافظة على نقاء الجنس ، أو الخوف من مزاحمة المواطنين فى أرزاقهم •

وأسباب الاغتراب متشعبة ، تقصيها من بدء الخطيئة الاولى فى حلوكة الجهالة العمياء ، أو فى نمط التربية والعلاقات الاجتماعية ، أو فى العلاقات بين الاجيال ، أو فى ظروف الحرب والسلام • وللاغتراب جانب ابداعى ، فما الحضارة الا استجابة ابداعية للاغتراب • وكما أن هناك استجابة ابداعية للاغتراب هناك استجابة سلبية له ، فقد يشعر الانسان باغتراب مع نفسه التى بين جنبيه فيقدم على الانتحار ، وقد يشعر بالاغتراب مع مجتمعه الذى يعيش فيه فينطلق شاردا يقتل الآخرين ، أو ينخرط فى عمل ثورى ، أو يهرب من نفسه بتعاطى المخدرات ، أو بالتحلل من القيم • والشعور بالاغتراب يجعل الناس يتحركون للتغلب عليه • والحل التقليدى السائد الذى استقر عليه العالم الغربى للتغلب على التهديد الآتى من « الآخر » يقوم على التغلب على هذا الآخر واخضاعه ، ويمثل هذا انتهاكا لحرية الآخر الحقيقية • أما القطاع الانجلوسكسونى فقد أخذ بنظام تحديد حرية كل انسان فى المجتمع من خلال حرية الآخر • أما المحور الذى تدور حوله الفلسفة الهندية لعلاج هذه المشكلة فيقوم على منح الحرية المطلقة للفرد ، على أساس أن تحقيقها على يد واحد من الناس لا يمثل عقبة فى طريق تحقيق الآخرين لها ، بل يمثل بالأحرى عاملا مساعدا • اما الطريقة المثلى للتغلب على الاغتراب فهى الدخول فى علاقة ايجابية تتصل بالشعور بوجود الآخر ، والاقرار به ، وتقدير غيريته •

يدل مصطلح « الاغتراب » على حالة فى الخلق تتصف بكونها معرفية ووجدانية فى الآن نفسه • وهو ينطوى على التفات الى وجود الآخر وعلى الشعور بالنفور منه مصحوبا بالاحساس بأن هذا أمر يجب أن لا يكون • و « غيرية الآخرين » من الشروط الضرورية

الاوليـة للاحسـاس بالاغتـراب • ولـكن « الآخـر » هنا هـو مجرد وجود متضايف مع وجـود « الأنا » الذى ينشأ الاغتـراب بالمقياس اليه وحده • أما علاقة الاشياء بالنسبة الى « الأنا » فلا تحكمها علاقة « أنا والآخر » ، ولا يمكن أن تحكمها هذه العلاقة • بل ان هذه العلاقة حتى فيما بين الحيوانات تكون ضمنية ، لأن الوعى « بالأنا » فى عالم الحيوانات لا يكون وعيا ظاهرا • وبظهور الانسان الذى يمثل فى جوهره موجودا واعيا بنفسه تشكل علاقة « أنا والآخر » الجوهر الحقيقى لوجوده « المتميز » فى هذا العالم •

ووجود « الآخر » بمعنى من المعانى هو الذى يقوم عليه وجود العالم • وبهذا المعنى نفسه فان الالتفاف الى « الأنا » يمثل الوجود الذى يعلو على وجود العالم ، أى على كل ما هو آخر • وعلينا أن نتذكر أن « الآخر » ليس كله من طراز أو مستوى واحد • اذ أنه يتضمن ما يمكن أن يطلق عليه بوجه عام اسم الطبيعة بالاضافة الى الانسان الذى يمثل دائما شيئا أكثر من الطبيعة • وهو يتضمن كذلك ابداعات الانسان التى تتميز بطابع فريد نوعى خاص بها وحـدها لا يمكن رده الى غيره • و « الآخر » فى جميع هذه المستويات أما أن ينظر اليـه فى أشكاله المتباينة أو فى عموميته المجـردة • لأن « الآخر » ليس فقط هو هذا الشىء أو ذاك ، بل هو أيضا ما يكون هذا أو ذاك فى الآن نفسه • وبالتالى ما يظهر على أنه هذا وذاك • يكون « الآخر المجرد » الذى يعلو وجوده على وجود الأحـوال الخاصة متضمنا فى الموقف • والالتفات اليه هو التفات الى وجود « الآخر المتعالى » الذى يمكن أن نتصوره اما على أنه « الطبيعة » أو « الله » ، اعتمادا على أن نماذج الآخر اما أن تكون متخذة من المادة غير الحية أو من الانسان نفسه •

واذا ما تصورنا « الآخر » على نموذج المادة غير الحيـة فان « الآخر المتعالى » يمكن فقط أن يبدو على أنه موجود هناك ، بغير اكتراث ، وعلى أنه وجد ليشعر الناس بالضياع وسط الامكنة الفارغة فى الكون الفسيح • وتقوم العلاقة الوجدانية فى موقف كهذا على

شيئين اثنين : أولا على مبادرة الانسان نفســه ، وثانيا على ضرب من الاسقاط فى عالم الطبيعة لاحساســات غريبة عن الانســان فى جوهرها • وعلى الانسان أن يضع قناعا مــن الاحســاسات على الطبيعة ليقيم علاقة ايجابية معها • وهو أمر ممكن الى حد ما مــن ناحية أن الطبيعة تشتمل على عالم النبات والحيوان بالاضافة الى عالم المادة • وهذا العالم الاخير ، بالرغم مــن أننا نسميه بعالم المادة غير الحية ، ليس عالما حيا بالمعنى الدقيق • وذلك لان الحركة تمثل خاصيته الدقيقة ، ولان هذه الحركة يمكن أن تؤدى الى ظهور التشابه مع الكائن الذى يتحرك • وبالاضافة الى هذا فان الاشكال العرضية التى تفترض أن الاشياء المادية قادرة على أن تتخذها تتجه الى محاكاة الاشكال التى تظهر لنا فى عالم الحياة • وتتجه هــذه الصور التى تظهر فى الطبيعة الى أن توقظ فينا احساسات من طراز معين ننزع نحو اسقاطها على هذه الصور • وعلى هذا النحو فان الطبيعة حية فى صور متعددة • وكل هذه الاشكال والدرجات مــن الحركة التى توقظ فى الانسان احســاسات متباينة من شأنهــا أن لا تجعل العالم بالنسبة اليه عالما ميتا تماما أو غريبا عنه •

وفى الناحية الاخرى اذا ما تصورنا « الآخــر المتعالى » على نموذج الاشخاص فان كل أنواع العلاقات التى قد نحصل عليها بين شخص وشخص آخر من الجائز أن نتحدث عنها فى داخل ذلك الاطار أيضا • لكن الآخر مفهوم على أنه الطبيعة ، وسواء تصــورناه فى شىء محدد أو على نحو مفارق ، وسواء فكرنا فى هذا المفارق على نحو لا شخصى أو على نحو شخصى ، فانه يكون دائما بعيدا تماما عن الافق العادى للانسان • أما ما يكون الآخر فانه فى المحل الاول عالم الاشخاص الذى يدخل الفرد معه فى علاقة مباشرة من هــذا الطراز أو ذاك ، وهو ذلك العالم الذى يساعد اما على القضاء على الفرد أو على ازدهار وجوده أو على احباطه ، ســواء تم ذلك فى عالم الاحساسات أو عالم الافعال أو فيهما معا ، وتمثل أفراد ذلك العالم موضوعات تستحــوذ على اهتمام معظم النــاس فى أغلب الاحيــان •

وهكذا فان عالم الاشخاص يكون ـ اذا استعملنا عبارة للكاتب ن . ف . بانجيرى ، العالم النموذجى لوجود « الآخـر » ـ هو العالم الذى يجد فيه الانسان فردوسه أو جحيمه ، ويشـعر المرء فيه اما بأنه فى بيته أو مغترب . ولكن « الآخر » ليس مجرد آخر عار ، انه على الاقل كائن يبدو للوهلـة الاولى أنـه منظم تنظيما اجتماعيا . فالانسان لا يوجد فى عالم ، بل فى عالم يخضـع دائما لنظام اجتماعى ، والى حد كبير له مغزى اجتماعى . لكن بالرغم من النظام والمغزى الاجتماعيين ، اللذين يجدهما الانسان جاهزين أمامه ، فان عليه أن يعيد هذا التنظيم وذلك المغزى مرة أخـرى من خلال نظرته الفردية . فالانسان يولد أو ـ كما يقول الوجوديون ـ يقذف به فى العالم ، لا باعتباره مجرد شخص ، بل على أنـه شخص له جسد معين ، ينتمى الى أسرة معينة ، والى ثقافة محددة تمر بفترة معينة فى تطورها التاريخى ، ويولد فى مجتمع له نظام محدد تحديدا كبيرا له تطلعات محددة وله نظامه المعين من الثواب والعقاب . وكل فرد يلتقى بهذه الانظمة ، وعليه أن يتوافق معها ويتخطاها بطريقته الخاصة . ولـكن عملية التوافق مع هـذه الانظمة لا تنتهى ، كما لا تنتهى أيضا الرغبـة فى تخطيها . وبين الاغتراب والتغلب عليـه يجرى ذلك الديالكتيك الخالد الذى يمارسه الانسان على كل المستويات وفى جميع الابعاد .

وقد برز مصطلح « الاغتراب » وبديله « الشعور بالفوضى » على يد المفكرين الذين لهم دور فى دراسة المجتمعات ، باعتبار أن أفق تفكيرهم قد اتجه الى أن يكون تفكيرا متمركزا حول المجتمع فى طابعـه العـام . فقدم كل من ماركس ودوركهايم صياغـة لهذين التصورين كما لو كانا يقدمان وصفا لحالة المجتمعات فى عصريهما ، فى لهجة نقد وادانة لتلك المجتمعات التى أوجدت مثل هذه الظواهر . وأصبحت كلمتا « الاغتراب » و « الشعور بالفوضى » من الكلمات المجوجة . وتطلع الكتاب الى الماضى أو الى مستقبل لا يوجد فيه ذلك الجرح الغائر فى قلب الانسان . لكن من وراء علم الاجتماع يوجد علم التاريخ . ومن المدهش أن أى دارس لعلم التاريخ يمكن

أن يخطر بباله الاغتراب والشعور بالفوضى عند دراسته لاية مرحلة تاريخية معينة أو لأى مجتمع من المجتمعات . وبالنسبة الى ماركس على الاقل كان الاغتراب دائما قرينا للتاريخ . وذلك لأن التاريخ قد ظهر الى الوجود فقط عندما أصبح الناس قادرين بعملهم على أن ينتجوا أكثر قليلا مما كان ضروريا للمحافظة على حياتهم ولانتاج أنفسهم . لكن من وراء التاريخ توجد الفلسفة . وماركس بالرغم من أنه كان يحلو له أن يقول عن نفسه أنه مادى فانه كان فى جوهره مثاليا وحالما . فقد كان يحلو له أن يحلم بمستقبل ليس فيه اغتراب ، فى ذلك الوقت الذى سيكون التاريخ الحقيقى قد بدأ فيـــه فعلا . وعلى هذا النحو فانه أقنع نفسه بأفكار مجردة وبمنطق عقلى يقوم على أساس أن ما يرغب فيه بشغف سيتحقق حتما باعتبار أنه ضرورة من ضرورات التاريخ نفسه . الواقع عند ماركس اذن واقع أســاسه عقلى . والواقع أيضا عنده واقع تقويمى . وهاتان هما الدعامتان التوأمان لكل فلسفة مثالية ، مع ملاحظة أن الدعامة الثانية أكثر دلالة على المثالية من الاولى . وماركس وافق على الاثنتين معا .

وهكذا فان الاغتراب هو الذى يحدد كيان الانسان ، على الاقل كيان الانسان كما نعرفه . والاغتراب ليس له صبغة تاريخيـــة أو اجتماعية فحسب ، انه يدخل فى نسيج الانسان . فالانسان الواعى بذاته لا يملك الا أن يشعر بوجود « الآخر » باعتبار أنه يقف فى مواجهته ، لكنه قد لا يتبين بوضوح كاف أو يقين ما عساه أن يكون هذا « الآخر » ، بل كذلك ما عساه أن يكون هو نفســه . وأسباب الاغتراب متعددة نلتقى بها فى مكان ما على الخط الذى يبدأ من عملية الولادة أو على خط الجهل الاصيل أو على خط الخطيئة الاولى . وبين هذه وتلك قد يعثر الانسان على أسباب أخرى ترجع الى نمط التربية الذى تلقاه المرء فى طفولته الاولى ، أو الى العلاقات الاجتماعيـــة للانتاج ، أو الى العلاقات فيما بين الاجيال ، أو الى ظروف السلام والحرب ، الازدهار والانهيار ، الأبداع أو الجمود الثقافى . وأيا كانت الاسباب وطريقة تصورنا لها فان الاغتراب على أى حال يصف أحد معالم الموقف الانسانى فى طابعه البنائى الاصيل ، الذى بدونه لن

يكون الانسان انسانا ، وسيكون مآله اما الى أن يصبح الهـا أو حيوانا •

ولمصطلح « الاغتراب » كذلك بطانة سلبية لا يمكن انكارها • لأنه يوحى بأمر ينبغى أن لا يكون ، أو على الاقل نستشعر أنه يجب أن لا يكون • فاذا كان الاغتراب يحدد لنا بنية الموقف الانسانى فان هذا معناه أنه فى صميمه يقوم على الاحساس بأن الموقف ينبغى أن لا يكون على ما هو عليه • وبعبارة أخرى فان الواقع الانسانى يبدو داخليا على نحو نشعر فيه بأنه ينبغى أن لا يكون • والالتفات اليه معناه الالتفات الى شىء نستطيع أن نتجاوزه ونتغلب عليه • فالانسان ــ كما يقول الشاعر الفيلسوف نيتشه ــ هو تخط دائم ، أنه معبرة لشىء أعلى وأعظم منه • وقد رأى الوجوديون فى الانسان أنه توتر من جانب وجود من أجل ذاته يريد أن يصبح وجـودا فى ذاته ، أو من جانب وجود بشرى ألقى به هناك يريد أن يصبح وجودا شيئيا • وقالوا ان هذا التوتر لا ينتهى الا بالموت الذى يسد وحده الثغرة ويجعل الجرح يلتئم • لـكن الموت باعتباره نهاية طبيعيـة ومحتومة بالنسبة للكيان البشرى لا يزودنا بحـل معقول ومقبـول للمشكلة الباطنية فى واقعة الوعى بالذات نفسها • فاذا أمكننا التغلب على الثغرة القائمة فى الوجود فى ذاته فسيكون بوسعنا أن نتصور مرتبة أعلى من مراتب الذات الواعية بنفسها ، الشـاعرة بالضرورة بوجود الآخر من خلال واقعة الوعى بالذات هذه ، تستطيع فيها الذات أن تحقق كثيرا من الفضائل ومن اكتمال الوجود فى ذاته أو الوجود الشيئى ، وذلك عندما تصـل الذات الى مستوى الذات الواعيـة بنفسهـا •

ويزودنا الديالكتيك القائم بين « الأنا » و « الآخر » (مـع ملاحظة أن « الآخر » يتضمن أيضا « الأنا » بمعنى من المعانى) بالمفتاح الذى يجعلنا نفهم الاغتراب فى جميع جوانبه وأشكاله • فمن الممكن أن يركز مفكر ما أو مجموعة معينة من الناس أو أبناء سن معينة انتباههم حول جانب واحد أو شكل واحد مـن جوانب

الاغتراب وأشكاله ، مع اهمال الجوانب أو الاشكال الاخـرى • لكن هذه الجوانب والاشكال الاخـرى تظل دائما هناك تؤثر تأثيرا كامنا ، باعتبارها قوى سرية أو تابعة تتهيأ للظهور فى بؤرة الاهتمام بمجرد أن تصل معالجة هذا الشكل السـابق أو ذاك من أشـكال الاغتراب الى حد معين • ومـن الممكن تدوين تاريخ الانسـانية بالاستعانة بألفاظ أشكال الاغتراب التى سيطرت على الحضـارات والثقافات المتعاقبة • ولهذا فان القول بأن الاغتراب اكتشاف يرجع الى ماركس أو بأنه يمثل خاصية تميز المجتمعات الصناعية فقط ينطوى على خيانة عمياء لكل من الفلسفة والتاريخ • لكن حتى أولئك الذين لا يوجد على أعينهم تلك الغشاوة لا يستطيعون أن يتبينوا تماما أن الحضارة نفسها هى استجابة ابداعية للاغتراب ، وأن الفروق القائمة بين الحضارات ترجع الى تنوع فى نماذج الاستجابة الابداعية أمام شكل واحـد للاغتراب ، أو الى أن الاغتراب الذى تلقى رد فعـل ابداعيا كان فى ذاته متنوعا فى طابعه • وهـذا أمر صحيح بالنسبة للاشخاص كذلك •

فالمشكلة اذن ليست مشكلة الاغتراب بقدر ما هى مشـكلة أى نموذج للاغتراب نكون بصدده ، وما الذى يقوم به المرء فى مواجهة الاغتراب • فهناك اغتراب واغتراب • وهناك أيضا استجابة ابداعية ايجابية للاغتراب ، كما أن هناك استجابة سلبية له • وحتى فى المعنى التقليدى يمكن للشخص • الذى يعانى من الشعور بالفوضى(١) أو من « الاغتراب » أن يقدم على الانتحار ، أو ينطلق شاردا يقتل الآخرين ، أو ينخرط فى عمل ثورى ، أو يشغل نفسـه بتنفيذ بعض الاعمال الابداعية • ولكن من الممكن أن نرى فى واقعة الاغتراب اذا

---

(١) يستعمل عادة مصطلحا « الشعور بالفوضى » و « الاغتراب » للدلالة على ظاهرتين مختلفتين وان كانتا متصلتين . والمصطلح الاول يشير فى المحل الاول الى الحالة النفسانية للفرد ، ويشير الاخـر الى حالة الطبقات الاجتماعية . وبالرغم من ذلك فان الاختلاف بينهما ليس عميقا بالقدر الذى أحاول ان ابرزه هنا .

ما ازددنا فيها تعمقا واقعة جوهرية بالنسبة للموقف الانسانى ومتمشية معه على نحو ما بحيث نستطيع أن نأخذ منها مصلا مضادا نحول به الموقف الانسانى الى نقيضه تماما • وبوسعنا — كما سنرى فيما بعد — أن نفهم بعض الافكار الهندية الرئيسية فى هذه النقطة على هذا النحو •

وقد يشعر القارىء بأن تعميمنا لمفهوم تصور « الاغتراب » الى الحد الذى وصلنا اليه بالاسئلة التى أثرناها حوله قد انتهى بهذا المفهوم الى التميع وأصبح لا معنى له فى الاغراض المعرفية • وقد قيل بحق أن تحويل مفاهيم الشعور بالضياع والاغتراب الى تصورات نظرية واخراجها عن السياق التاريخى المحدد الذى توجد فيه هو بمثابة استخراج مصل من النقد العنيف الذى كنا نلتقى به فى التعريفات التقليدية التى قدمها دوركهايم وماركس لهذين التصورين ، وهى تعريفات كانت مشتملة على اتجاهات خلقية وسياسية تنحو نحو تغيير النظام الاجتماعى الحالى (٢) • وقد أثير هذا الاعتراض أول ما أثير ضمن المحاولات التى قام بها علماء اجتماع عديدون للبحث عن تعريفات وظيفية لهذين التصورين بهدف امكان اخضاعهما للاجراءات المعتادة فى القياس والمقارنة والتحقق • وكانت أعمال ليوسترول(٣) وجوين نتلر(٤) وملفن سيمان(٥) ودوايت دين(٦) هى أهم الاعمال

---

(٢) جون هورتون : « الفوضى والاغتراب يفقدان طابعهما الانسانى : مشكلة تواجه ايديولوجية المجتمع » مقال ٨ الصحيفة البريطانية فى علم الاجتماع ، المجلد ١٥ ، ١٩٦٤ ، ص ٢٨٣ — ص ٢٩٨ •

(٣) ليوسترول : « التكامل الاجتماعى وبعض النتائج المترتبة عليه » ، المجلة الامريكية فى علم الاجتماع ، عدد ديسمبر ١٩٥٦ •

(٤) جوين نتلر : « مقياس لقياس الاغتراب » المجلة الامريكية فى علم الاجتماع ، ديسمبر ١٩٥٧ •

(٥) ملفن سيمان : « فى معنى الاغتراب » ، المجلة الامريكية فى علم الاجتماع : ديسمبر ١٩٥٩ •

(٦) دوايت دين : « معنى الاغتراب وقياسه » ، المجلة الامريكية فى علم الاجتماع ، أكتوبر ١٩٦١ •

فى هذه المحاولات • وحتى لو سلمنا بأنه ليس لنا أن نناقش السلطة المقدسة التى لماركس أو لدوركهايم — وبأن الحكم بصحة تصور ما مرتبط فقط بما كان يقوله هؤلاء الثقات ، أو حتى بأن الاقرار بتصور ما فى العلوم الاجتماعية لا يتم الا اذا كان متضمنا للاتجاهات الثقافية والسياسية السائدة فى المجتمع الذى وجد المفكر نفسه فيه ، فاننا لا نتصور كيف يخفى على أى شخص تلك الحقيقة التى تقول بأن الاغتراب فيما يرى ماركس لا يمكن أن يختفى الا اذا كنا نتحدث عن ماض خرافى أو عن مستقبل أسطورى • وقد يكون ماركس أقنع نفسه بأن الاسطورة ليست بعيدة عن الوجود الحاضر • لكن هذا هو ما فعله صانعو الاساطير دائما(٧) •

لكن يبدو أن علماء الاجتماع ، المحدثين منهم والقدامى ، قد بلغ ارتباطهم بالحاضر أنهم أصبحوا لا يكترثون بمدى الصلة بين تصوراتهم وملتقى الثقافات القائمة فى معناها الواسع • فما هى الصلة التى يمكن أن تقوم مثلا بين الابعاد الخمسة للاغتراب التى قال بها « ملفن سيمان » بالمجتمع الغربى المعاصر وحده دون غيره من المجتمعات ؟ فالشعور بأن المرء قد تجرد من قواه ، وبأن الحياة أصبحت لا معنى لها ، وبأنها خلت من المعايير ، والشعور بالعزلة والغربة فيما بين الانسان ونفسه ، كل هذا من الممكن أن يجده الانسان فى أى مكان يقع عليه اختياره • وليس من شك فى أن التساؤلات العميقة التى كان يثيرها الفكر المستخلص من كتاب « الاوبانيشاد » والفكر البوذى فى عصورهما المتقدمة والقلق الذى كانت تعكسه هذه الافكار حول طبيعة النفس الانسانية من ناحية

(٧) يفترض أن سيطرة السلطة من حيث أنها تمثل ضغطا على الفكر تشكل احد المعالم الخاصة بالثقافة الشرقية • ومع ذلك فمن دواعى التسلية أن نلاحظ تلك العناية الفائقة التى تبذلها الاجهزة لتؤكد لنا عن طريقها عدم وجود شائبة تشوب نقاء الفكر عند ماركس أو فرويد أو فتجنشتين ، من حيث أنهم رواد مستقلون تماما لم يتأثروا بالافكار المعدية التى تجىء عن طريق التيارات الموروثة غير الجديرة بالاحترام •

واحجام كثير من الناس عن الانخراط فى الحياة الاجتماعية الحديثة ليصلوا الى اجابة على تلك التساؤلات ، كل هذه ليست الا علامات للاغتراب ، مفهوما بمعنى العزلة والابتعــاد ، وهما اللفظان اللذان يجددان لنا ــ فيما يبدو ــ تصور الاغتراب وصياغته كظاهرة حديثة .
والحق أننا اذا صدقنا التحليل الذى قدمه الهنود الاوائل للموقف البنيانى للانسان فان هذا يعنى أن الانسان يكون قد وصــل مبكرا جدا الى النتيجة التى تقول بأن المرء يكون دائما غريبا عن نفسه ، اللهم الا فى الاحوال النادرة التى يصل فيها الى تحرير ذاته : حالة « الموكسا » . وعلى هذا النحو ذهبت احدى المدارس الفكرية عند الهنود الاوائل الى أن النفس فى جوهرها وحيدة(٨) تماما ، فى حين نظر كل المفكرين تقريبا الى الحياة الواقعية الاجتماعية على أنها تعانى جميع صنوف المعاناة . ولنأخذ على سبيل المثال عبارة جون . ب . كلارك التى يقول فيها : « الاغتراب حالة يشعر فيها الانسان بأنه أصبح مجردا من القوى التى تسمح له بتحقيق الدور الذى كان قد حدده لنفسه فى مواقف خاصة »(٩) . فهل خطر ببال السيد كلارك أنه باستثناء ما يحدث فى بعض المهام المجردة تماما التى قد يضطلع

---

(٨) علينا أن لا نخلط بين فكرة النفس باعتبارها وحيدة فى جوهرها وفكرة العزلة عند ملفن سيمان ، وهى التى يعرفها هكذا : « نظرة من شأنها ان تزن بعض الاهداف والمعتقدات على أنها ذات قيمة منخفضة فى حين ينظر اليها المجتمع موضوع الدراسة على أنها تمثل قيمة مرتفعة » . والمؤلف لا يبدو أنه واع بأن هذا التعريف من شأنه أن يؤدى الى أن يجعل كل الرواد المبدعين يعانون بالضرورة من الاغتراب . وبالاضافة الى هذا فان ادخال المعتقدات والاهداف معا فى التعريف من شأنه أن يزيد فى تعقد الموقف من حيث اننا نضع الاتجاهات المعرفية والمجهودات الارادية على قدم المساواة فى حين ينظر اليهما فى اغلب المجتمعات ــ باستثناء المجتمعات الشمولية تماما ــ على انهما مختلفان .

(٩) جون . ب . كلارك : « قياس الاغتراب فى نظام اجتماعى » ، مقال فى المجلةالامريكية فى علم الاجتماع ١٩٥٩ ، ص ٨٤٩ .

بها بعض الناس فان كل الادوار التى يضطلع بها جميـــع الناس فى الحياة ستقودهم الى الشعور بالاغتراب ، بالمعنى الذى حدده ؟ ومن الجائز أن نجيب على هذا بأنه بالرغم من أن التعريفات الوظيفية التى يقدمها عالم الاجتماع الذى يمارس مهنته تطبق فى المجتمعات أو الثقافات المعاصرة فان هذا لا يعنى بصفة مؤكدة ــ بل لا يتضمن ــ أنها تتمشى مع سياق هذه المجتمعات وتلك الثقافات فقط .

والحق أن التعريفات من شأنها أن تتخطى حـــدود أى مجتمع وأية ثقافة . فقد أبرز « ليوسترول » بوضوح على سبيل المثال توكيد الذات فى مواجهة متعلقات الآخرين ، وتوكيد الذات فى مواجهة المسافة التى يقع على طرفها الآخرون ، وتوكيد الذات فى مواجهة الاغتراب الصادر من الآخرين ، وذلك كله عندما يتم فى وسط متصل . كما أكد أن ظاهرتى النظام والفوضى من الممكن أن نقوم بدراستها على كل من المستوى الكبير أى الاجتماعى ، والصغير أى الفردى (١٠) .

ويبدو أن حصر المشكلة فى نطاق الثقافة المعاصرة والمجتمع المعـــاصر ــ أيا كان نصيب هذا الحصر من الصواب كما يبدو للوهلة الاولى ــ قد أدى الى مساعدة هؤلاء العلماء على أن ينفذوا بعمق ودقة فى الافق الصحيح الذى استطاعوا أن يطلوا منه على المشكلة بأسرها . فمن النادر أن نجد لديهم فيما يبدو وعيا يحفزهم على تذوق أقوالهم فى اطار خلفية متنوعة تضم ثقافات مختلفة . ولكثرة ما بدا الاغتـــراب عنـــد الكثيرين مشكلة خاصة بالمجتمعات الصناعية المعاصرة فقد أخفق حتى أولئك الذين أدت بهم صياغاتهم النظرية التصورية للمسألة الى أن يروا عدم مناسبة هذا التحديد فى الاستمرار فى موقفهم . فالصياغات التى قدمها ملفن سيمان مثلا يبدو للوهلة الاولى أن علاقتها ليست بالحاضر فقط . ولكن اهتمامه الاساسى بتقديم صياغة للتصور كان فقط ــ بحسب

---

(١٠) ليوسترول : « التكامل الاجتماعى وبعض النتائج المترتبـــة عليه » . المجلة الامريكية فى علم الاجتماع ، ديسمبر ١٩٥٦ ، ص ٧٠٩ ــ ص ٧١٦ .

تعبيره هو — من أجل التعرف على منطق النظرية الخاصة بجماهير المجتمع(١١) والتعرف على حدودها • وذلك بدون شك ، مع افتراض هذا الفرض الذى لم يصرح به ولم يناقش صحته ، هو أن المجتمع الجماهيرى الوحيد الذى وجد فى العالم هو المجتمع المعاصر وبخاصة مجتمع الدول الغربية •

ولكى نعطى مثالا واحدا آخر سنكتفى به ، أمامنا عبارة تبدو فى قراءة سطحية أنها عبارة مطلسمة ومحدودة الأثر • وبالرغم من هذا فان معظم القراء الغربيين سينظرون اليها على أنها عبارة صحيحة تماما • فقد كتب « روبرت بلاونر » يقول فى كتاب ممتاز بالرغم من كل شيء : « الاغتراب هو مجموعة من الاعراض العامة تتألف من عدد من الظروف الموضوعية المتباينة والحالات الوجدانية الذاتية التى تنبثق فى جو العلاقات العامة فيما بين العمال وظروف العمل الاجتماعية والتكنوقراطية »(١٢) • وفى هذه العبارة يلقى ماركس بظله كثيفا • والحق أن المؤلف يبرر موقفه بقوله : « مفهوم الاغتراب فى معناه الكلاسيكى كان محاولة لتفسير التغييرات التى تطرأ على طبيعة العمل اليدوى نتيجة لقيام الثورة الصناعية »(١٣) • لكن حصر هذا المفهوم فى أحوال العمال وأيضا فى نطاق العمل الصناعى فقط ليس الا حصرا لا داعى له فيما يبدو ، ولن يجدى أى قدر من الاحترام الموضوع فى غير موضعه للصياغة الكلاسيكية فى انقاذه من كونه حصرا جزافيا(١٤)•

---

(١١) « سواء كنت مصيبا أو مخطئا فان ما اسعى الى الوصول اليه فى المدى الطويل هو اكتشاف معيار اجتماعى نفسى لاختبار منطق نظرية خاصة بالمجتمع الجماهيرى ومعرفة حدودها » : ملفن سيمان : « رد » نشر فى المجلة الامريكية فى علم الاجتماع ، بالمجلد السبعين ، ١٩٦٤ — ١٩٦٥ ، ص ٨٢ •

(١٢) « الاغتراب والحرية : عامل الورشة مع الصناعة التى ينتجها » ، شيكاغو ولندن ، مطابع جامعة شيكاغو ١٩٦٤ ، ص ١٥ •

(١٣) المرجع السابق ، المقدمة ، ص ٩ •

(١٤) علينا ان تنذكر أن المعانى التى يتضمنها لفظ « كلاسيكى » فى =

ويبدو أن الصورة الاسطورية للراعى الذى لم يمر بالاغتراب فى حياته وصورة العامل اليدوى أخذت تداعب مخيلة علماء الاجتماع ، معتمدين فى هذا على بعض الوثائع العديمة القيمة • لكن الشىء الذى ربما نظر اليه على أنه مجرد تحطيم للعادات الروتينية قد واكب وجود الصورة الرومانتيكية المزدهرة للعامل الزراعى المستقر ، وبخاصة صورة الفنان الأصيل • وذلك لأن ظهور الزراعة أدى الى تحويل تلك الصـــورة الاسطورية الى واقعة لا مجال للشك فيها • وعلينا أن نتذكر أن الراعى لم يدخل فى تلك الصورة الاخيرة • ولو كان فى مقدورنا أن ننقل أنفسنا بالخيال الى الفترة التى بدأت فيها الزراعة فربما التقينا بمشاعر طاغية بالعبودية الروتينية ، وذلك فى مقابل الحياة الحرة التى كان يمارسها جامع الطعام المتنقل ، أو الصياد ، أو حتى الرعاة الرحل •

لكن توينبى كان قد ذهب الى أن حرية الراعى المتنقل ليست شيئا بالقياس الى حرية الزارع • وذلك من حيث أن الهجرات الموسمية وراء مراعى الصيف والشتاء بالنسبة الى الأول لم تكن ممكنة عمليا الا عندما اخضع الراعى تنقلاته لنظام يشبه فى دقته دقة تحركات الجيش النظامى فى سير المعركة(١٥) • وحتى لو سلمنا بهذا فسيظل بينهما ذلك الفارق الاساسى الذى يصل بين من يتحرك تبعا لتغير الفصول ومن يقيد نفسه بمجىء الفصول • وليس من شك فى أن كلا منهما متأقلما مع الدائرة التى تدور فيها حياته ، والمشاكل التى تبرز أمام كل منهما تكون دائما

=

دنيا الفن والادب تختلف عما لها فى دنيا العلوم . فالتعبيرات الكلاسيكية فى العلم ينظر اليها على انها تعبيرات متخلفة وغير مناسبة ، على حين ينظر اليها فى عالم الفن والادب على انها ذات قيمة خالدة وانها معايير اسهمت فى تحقيق شىء ما . وبالرغم من هذا فان الخضوع لهذه المعايير قد يكشف عن نقص فى القدرة على الابداع عند الفرد وفى التيار الثقافى الذى ادى الى انتشارها .

(١٥) توينبى : « التغير والمادة : تحدى العصر » ، لندن ، طابع جامعة اكسفورد ، ١٩٦٦ ، ص ٢١٢ .

فى نطاق هذا الاطار • لكن المشكلة الكبرى تظهر عندما تضطر جماعة من الناس بكل أفرادها أن تغير فجأة من مجموعة العادات التى أخذت نفسها بها فى العمل الى عادات أخرى • وعلى هؤلاء الذين يتحدثون دائما عن الاغتراب باعتباره سمة مميزة لحياة العامل الصناعى أن يتذكروا أولا أن نظام حياة الرعاة قد كتب له الاستقرار فى حقبة من الزمان تزيد فى طولها كثيرا على الحقبة التى استمر فيها نظام الحياة بالنسبة للعامل الصناعى ، وثانيا أن أى عامل صناعى — اذا افترضنا أنه قد ترك له الخيار — ليس على استعداد أن يرتد فى سهولة الى حياة الراعى(١٦) •

وعلى هذا فان مشكلة الاغتراب ينبغى أن تفهم خارج أى نطاق دينى وبعيدا عن أى حصر لها على نحو ما اعتاد الكتاب أن يعرضوها لنا • وذلك لأنها ليست مشكلة بعض الطبقات التى تنتمى الى بعض المجتمعات فى مراحل معينة من التاريخ • انها تتصل بالأحرى بالطبيعة البشرية • وبوسعنا أن تميز بين الافــراد والجماعات والمجتمعات والثقافات على أساس المصدر الذى يشعرها بالاغتراب بصفة جوهرية وبالنظر الى المحاولات التى بذلتها فى مواجهة الاغتراب والاستجابة اليه • وكما أشرنا الى ذلك سابقا فان « الآخر » الذى يشعر الانسان بسببه بالاغتراب يمكن أن يكون هو نفس الانسان التى بين جنبيه أو الاشخاص الآخرين أو الطبيعة فى جوانبها المتعالية أو الكامنــة • وبالاضافة الى هذا فان الشعور بالاغتراب يجعل الناس يتحركون للتغلب عليه بوسائل متحددة تعدد صور الانسانية • وبوسعنا أن نناقش هنا بعض الاشكال الرئيسية للاستجابة فى مواجهة الاغتراب •

---

(١٦) وهذا الحصر نفسه ينطبق على حديث الاستاذ مرتون حول هذا الموضوع أيضا . وذلك لان تصويره للشـــعور بالفوضى على أنه نتيجة للتناقض القائم بين الاهداف الثقافية الموضوعة والمسالك الاجتماعية التى ترسم لتحقيق تلك الاهداف لا يمكن أن ينظر اليه على أنه تصوير خاص بثقافة معينة فقط .

فالآخر الذى يتولد شعور بالاغتراب حياله يمكن أن ينظر اليه على أنه يمثل المصدر الدائم للخطر الذى يتهددنى ، سواء فى قدرته على الانسحاب من سياق علاقة عاطفية أو فى قدرته على الوقوف عقبة فى طريق تحقيقى لأغراضى • ومن ناحية أخرى فان الآخر حتى عندما يبدو على أنه يستجيب فى مجال الشعور أو يتعاون فى مجال الفعل قد ينظر اليه على أنه يمثل « الحد » بالنسبة لكيانى ، بمعنى أنه هو الذى يجعل من الانسان معتمدا على الآخر ، حتى بالمعنى الذى قد يبدو أن الطبيعة فيه تمثل فى جوهرها الحدود التى تحد من نطاق الانسان لا بمعنى أنها تحول فقط دون أغراضى وتضع العراقيل فى طريق تحقيق رغباتى ، بل أيضا بمعنى أنها تدعونى دائما الى الالتفات اليها • وبهذا فانها لا تدع الشخص أبدا يقنع بنفسه ولا تجعله أبدا يشعر باكتفاء ذاتى مطلق •

وقد استقر فى العالم الغربى الحل التقليدى السائد لمشكلة ذلك النوع من التهديد الآتى من الآخر ، وهو حل يقوم على التغلب على هذا الآخر واخضاعه • فاذا كان المرء قويا بدرجة كافية ، أو قادرا على الاقناع بطريقة مرضية ، فانه سيملك الضغط على الآخر ، أو سيكون قادرا على ترويضه حتى ينفذ له ما يريد • ولكن كلا الأمرين ينطوى على انتهاك للحرية الحقيقية عند الآخر • وذلك بجعله لايختار الا مبتدئا من ارادتى أنا ، غير عابىء بوجود أى شخص آخر • وهكذا فاننا بضرب من التعميم نستطيع القول بأن الفكر الغربى قد اتجه الى الاخذ بنظام الواحدية فى السلطة وفى عملية التقويم أيضا • وهذا النظام يقوم على الحقد على كل صوت مخالف وهدمه ، كما هو الحال حتى بالنسبة للعقائد السماوية عند المتدينين • وانتهى الأمر فى القطاع الانجلوسكسونى من الحضارة الغربية أن صادفت الحرية المتعددة الجوانب التى ظللته طوال مئتى عام تقريبا تحديات كبيرة ، ظهرت فى صورة عدة أشكال من النظم الشمولية فى قلب القارة الاوربية • ولا ندرى كم سيكتب من العمر لتلك الحرية فى وطنها الأم • وأيا ماكان الأمر فان تحديد حرية كل انسان فى المجتمع من خلال حرية الآخر ، وتقبل كل منا لتلك الحقيقة بالممارسة التجريبية ، من الممكن أن يستمر

فى الوجود فقط مالم ننظر الى أية قيمة سيؤدى التمسك بها الى خلق أوضاع قائمة فى الخارج تجعل منها قيمة مطلقة ، ما تخلينا عن النظرة الى حريتنا الكاملة نفسها على أنها احدى القيم • والمقابل الوحيـد لهذا التصور للحرية أن نتصورها على أن تحقيقها المطلق على يد انسان ما لا يتعارض مع تحقيقها على يد الآخرين • لكن حتى لو تم تصورنا للحرية على هذا النحو من التعبير فان قبولنا للطبيعة الثانية لجميع القيم التى يتم تحقيقها من خلال خلق أوضاع قائمة فى الخارج لا يكون الا اذا استطعنا أن نتفادى مبدأ انتهاك حرية الآخر •

والحق أن هذا هو بعينه المحور الذى أخذ الفكر الهندى على عاتقه مهمة معالجة المشكلة على أساسه منذ القدم • فقد تصور الحرية المطلقة التى اعتاد أن يعرفها تحت اسم « موكسا » على نحو يجعل تحقيقها ممكنا على يد كل انسان ، من حيث ان تحقيقها على يد أى واحد من الناس لا يمثل عقبة فى طريق تحقيق الآخرين لها ، بل يمثل بالأحرى عاملا مساعدا • وفى الوقت نفسه نظر الى كل القيم الاخـرى ، وبصفة خاصة الى تلك التى تؤدى الى تحقيق بعض الاوضاع القائمة فى الخارج ، على أنها تمثل قيما ثانوية • وبالتالى على أن الجرى وراءها مسألة نسبية وثانوية • فاذا بدأنا بالتهوين من قيمة عالم الممارسة التجريبية ــ وهو العالم الوحيد الذى نجرى فيه سعيا وراء الأهداف الخارجية ونمارس فيما بيننا على أرضه الصراع من أجل تحقيقها ــ فسيتغير على هذا النحو العالم الذى نشعر فيه أساسا بالاغتراب • ولن ينظر بعد هذا الى الآخر الواقعى المرتبط بتاريخ معين على أنه يمثل المركز الذى تلتقى عنده مشاعر الاغتراب والاعجاب جميعا • ذلك أن ثمة علاقة بين حالتين شعوريتين يمر بهما الانسان : الحالة التى يشعر فيها وعيه بأنه مقفل على نفسه مكتف بذاته ، والحالة الاخرى التى يخرج فيها الانسان من أسوار ذاته ويصبح عاجزا عن الوصول الى حالتـه الاولى مرة ثانيـة أو البقاء فيها • فى هذه المرحلـة اما أن يلغى الآخر وجوده الغاء تاما ، كما يحدث فى « الأدهيتافيداتا » ، أو يسمح له بالسـقوط والخطيئة كما هو الحال فى « البوذية » أو « الجاينية » •

وفى هذه الاحوال اما أن يعامل الآخر على أنه « آخر » تماما ، لكن بدون أن تقوم أية علاقات وجدانية بينى وبينه كما هو الحال فى « السمخية » ، وأما على أنه « الغير المتعالى » الذى يمكن أن اقيم معه علاقات دائمة من المحبة والمودة • وبالرغم من هذا ففى جميع هذه الحالات ينظر الى الذات على أن لها وجودا متعاليا على الوجود الواقعى للآخر ، لا على أنها تابعة له أو على أنها على علاقة جوهرية معه •

وفى الموقف الطبيعى تبدو النفس فى حالة من الموضوعية ، وتنظر الى ذاتها على أنها موضوع من الموضوعات المتكثرة الموجودة فى العالم • لكن عندما اكتشفت النفس طبيعتها المتعالية فى جوهرها واكتشفت النتيجة المترتبة على هذا ، أعنى انعزالها الذى لاشك فيه ، أدى بها هذا الاكتشاف الى حالات وجدانية اختلفت طبيعتها تماما فى الغرب المعاصر عنها فى الهند القديمة • فعندما تبين للانسان فجأة أنه كائن متوحد أدى به هذا الاكتشاف فى الفلسفة الوجودية المعاصرة التى شاعت فى الغرب الى عدة مشاعر وصفت وصفا متباينا باستعمال كلمات مثل : الرعب ، والحصر النفسى ، والشعور بالدوار أمام انهيار القيم ، والغثيان ، وما الى ذلك • والحق أن اكتشاف هذه الحقيقة قد صاحبه حالة من فقدان المعنى وضياع الدلالة والقيم ، حتى بدا أن المخرج الوحيد من المأزق المستغلق هو فى الالتجاء الى المخدرات والجنس والانتحار والقتل • وفى كلمة واحدة فى الالتجاء الى ما كان يدعوه أندريه جيد « بالفعل الحر » • وفى الطرف الآخر فان وصف هذه الحالة نفسها فى التعبيرات القديمة فى الفكر الهندى كان يتم من خلال تعبيرات مثل الحرية والسلام وتحرير النفس والاستقلال والاكتفاء الذاتى والسعادة • وبوسعنا أن نخلص من هذا فقط الى أن فقدان المعنى الذى اكتشفته النفس المتعالية وشعورها بترديها الكامل فى الموضوعية كان ذا وقع كبير جدا فى الغرب حتى أنه أدى مع الانقلاب الفجائى الذى كان نتيجة له الى ازعاج كل شىء • وانتهى بصدمة عنيفة زلزلت كل شىء ، ولم تسفر فى نهاية المطاف الا عن تعذر قيام هوية مع الموضوعية أى مع الطبيعة •

لكن يبدو أن هناك تفسيرا مختلفا لقيام هذه الحالة ، تفسيرا أكثر

عمقا من التفسير السابق • ذلك ان الاستجابة الايجابية للاغتراب قد تأخذ شكل التسلط على الموضوع ، مفهوما بصفة خاصة على أنه الطبيعة • وقد أشرنا الى هذا سابقا ، وبخاصة بالقياس الى وجود الاشخاص ، لكن قد يكون من المستحسن أن نزيد نظرتنا اليه عمقا • فالشعور بالاغتراب اما أن يتخذ صورة معرفية أو صورة فى الفعل والتطبيق • فالانسان اما أن يسعى الى السيطرة على الموضوع عن طريق معرفة كل ما يتصل به أو عن طريق اخضاعه لرغبات ارادته • وفى الحالة الاولى سيظل الموضوع متروكا وحيدا فى ذاته ، اللهم الا عندما نحتاج الى معالجتنا له لتحقيق أغراض معرفية • حقا ان هذا الموضوع يتحول الى موضوع داخلى ، ويتم تمثله فى الذات ، وبهذا يصبح جزءا من وجود الانسان لكن دون أن يفقد وجوده المستقل بأى معنى من المعانى السليمة لهذا الاستقلال • وعلى العكس من ذلك فان اخضاع الآخر لارادتى يتم بتسلط حقيقى يظهر أول ما يظهر فى مجال الفعل • بل ان المعرفة عينها يمكن تصورها فى هذا المجال على أن متطلباتها الحقيقية لا تتوفر الا عندما تقود الى الفعل • وعلى هذا فان الفرد لايستطيع أن يقهر الشعور بالاغتراب الا من خلال الفعل الناجح ، ولابد أن يقود الديالكتيك الذى يندمج فيه الفرد ابتداء من الفعل شيئا فشيئا الى الزمان والعلية والمجتمع والتاريخ •

فالآخر الذى يسعى الفرد الى السيطرة عليه من خلال المعرفة هو أولا ذلك الآخر الذى ينتمى الى عالم الطبيعة • انه الآخر اللاانسانى • واذا كان الانسان يحاول أن يعرف ويفهم الاشخاص الآخرين فان هذا من شأنه أن يحولهم الى مجرد حالات للموضوعات ، وبخاصة اذا كان طراز فهمنا لهم هو طراز فهمنا لموضوعات الطبيعة • وهناك طراز آخر بالنسبة الى الكائنات البشرية ، وهو الطراز الذى نقول بحسبه مثلا « ان الفهم يعنى أن ألتمس المعاذير » ، أو يقول الفرد فيه : « لا أحد يفهمنى » • وفى هذا المعنى الأخير فان الفهم يعنى تقبل غيرية الآخر ومشاركته ، ويعنى رؤيته لاكما يراه الآخرون ، بل كما يرى هو نفسه ، وأن أشعر معه بشىء مشترك أكثر من مجرد شعورى به • فهذا الطراز

من الفهم لايمكن أن يتحقق الا بالنسبة الى الكائن البشرى ، ولا يمثل تماما نموذجا للمعرفة معبرا عنه فى ألفاظ تصورية بقدر ما يمثل هوية متخيلة مع الحياة كما يعيشها ويشعر بها الشخص موضوع الفهم • ولما كان هذا النموذج للفهم وقفا على الكائنات البشرية فانه يمتـد فيشمل فى بعض معانيه النشاط الابداعى للانسان والسلوك الجمعى كذلك• وفهمنا للفنون والتاريخ والمجتمع يتطلب أساسا الى حد ما ذلك النوع من المعالجة • وبقدر ما نهمل هـذا الجانب من المعرفة فى تلك الميادين يمكننا أن نتوقع زيادة فى درجة شعور اغتراب الانسان تجاه نفسه توازى درجة الاهمال فى تلك المعرفة •

وقد عبر البعض عن هذا الطراز من الفهم فى الماضى بلفظ « الاسقاط الشعورى » ، واعتادوا أن ينظروا الى هذا الطراز من الفهم على أنه المنهج الذى يميز الدراسات الانسانية • وبالرغم من هذا فان استعمال لفظه معرفة تحت تأثير كل النجاح الذى حققته العلوم الطبيعية أخذ يضيق نطاقه تدريجا حتى انحصر فيما يكون قابلا للدراسة بالمناهج التى تستخدم فى العلوم الطبيعية أو بمناهج شبيهة بها • وقد كان هذا نتيجة للنظر الى الواقع البشرى من خلال تلك الجوانب التى يمكن دراستها بواسطة تلك المناهج فقط ، وتوجيه الانتباه اليها ودراستها دون غيرها • وعندما انتشر هذا الاتجاه وأضحى مسيطرا أصبحنا على قيد خطوة واحدة من التصريح بأن مايكون غير قابل للدراسة بواسطة تلك المناهج تحقيقا لكل الأغراض العلمية ينظر اليه على أنه غير موجود فى باب المعرفة • ولما كانت المناهج المستخدمة فى العلوم الطبيعية قد استخدمت أول مـا استخدمت فى مجال دراسة الاشياء التى لا يمكن أن نتصور أنهـا موضوع لأية تجربة ممكنة معرفية أو غير معرفية ، فقد كان هذا من شأنه أن يحول الانسان الى مجـرد موضوع ، وبالتالى يملأه اغترابا تجـاه الآخرين وتجاه نفسه •

ومعالجة الانسان على أنه موضوع من موضوعات المعرفة ، والنظر اليه فى ذاته وفى الآخرين على أنه كذلك ، أمر يطوى على « احراجية »

أشار اليها كانط • فالانسان باعتباره موضوعا للمعرفة لا يمكن الا أن ينظر اليه على أنه مجبر ، فى حين أنه اذا نظر اليه على أنه ذات فاعلة ، وبصفة خاصة على أنه ذات يصدر عنها الفعل الاخلاقى ، فلا يمكن أن نتصوره الا على أنه حر • لكن محاولة الاقتداء الى منهج جديد للمعرفة فى ميادين العلوم الانسانية كانت محاولة للمحافظة على ذاتية الآخرين وعلى الابقاء عليها وزيادة قدرتها على الانتباه ، وذلك بعد أن أصبح الاتجاه الى اعتبار الآخرين مجرد موضوعات للمعرفة • وبعد الاطمئنان الى المحافظة على ذاتية موضوع الدراسة فى المحاولات الانسانية على هذا النحو ، روعيت كذلك حياة الانسان الوجدانية واهتمامه الفعل بالقيم باعتبار أنها تمثل أجزاء متكاملة من تجربة معيشة فى جوهرها • والتحول من هذه النظرية للانسان الى النظر اليه أول الأمر نظرة سطحية تحولت بعد هذا الى نظرة سلوكية جوفاء ، مع القضاء على التجربة المعيشة للحياة الوجدانية والنظر الى الاهتمام بالقيم على أنه لايتفق مع الاغراض المعرفية الدقيقة ، وبالتالى على أنه لا وجود له فى مجال المعرفة ، كل هذا قد أدى الى شعور الانسان بالاغتراب وسط كل ما كان يمثل الانسان فى جوهره • لكن لما كان من المتعذر تنحية الانسان تماما من وجوده الحقيقى فقد دفعوا به دفعا الى زوايا جانبية ، وضغط عليه ، ولويت ذراعه ، حتى لا يطلب لنفسه أى كيان معترف به فى الواقع العام • ومع ذلك ففى مجال الوجود الذاتى للانسان ظل الباب مفتوحا للاعتراف بالكيان الذاتى له بطريقة ما ، أيا كانت صفة السرية والالتواء وعدم الاقرار بهذا الاعتراف • أما بالنسبة الى الآخرين فقد نظر اليهم — بالرغم من أن هذا لم يكن ضروريا — على أنهم يمثلون فى الاغراض المعرفية مجرد أدوات معقدة • وقد تم هذا ومازال العمل مستمرا به باسم العلم ، الذى فهم بمعنى ضيق على أنه يعنى فقط العلم النموذجى وهو الفزياء وحدها ، وأيضا فهم على أنه يعنى أيضا المنهج العلمى الموحد الذى انحصر بذلك فى المنهج النموذجى المستخدم أولا فى العلوم الفيزيائية

وقد عبر سارتر ببلاغة عن النتائج الضارة التى نتجت عن تحويل الانسان الى مجرد موضوع فى فكرته الشهيرة عن « النظرة » • لكن

هذا النقد لم يحقق النتائج المرجوة تماما ، حتى ان التفكير الفسلفى حول طبيعة المعرفة العلمية طوال مايزيد على نصف قرن قد انتهى بالأخذ بتصور للمعرفة وتبنى معيار للدلالة المعرفية حققا القضاء على ذاتيــة الانسان والنظر اليها على أنها وجود أسطورى وهمى • واذا مانظر الى ذاتية الانسان على أنها وجود أسطورى وهمى فان المعرفة المتصلة بها تصبح ذات طبيعة علية فى أساسها ، شأنها فى ذلك شأن كل المعارف التى تتصل بالاشياء • لكن لما كان صدق هذا النوع من المعرفة أو خطأه قائما فقط فى نجاحه أو فشله فى التعامل مع الاشخاص فان الناس يجدون أنفسهم يعاملون أو يعاملون فى مثل هذا الاطار • لكن سواء نظر الى الشخص على أنه يعامل الآخرين أو على أنه موضوع للتعامل من جانب الآخرين فانه اما أن يكون مصدرا للاغتراب أو موضوعا له • وعلى هذا النحو يكون الشخص مشاركا فى الحالة العامة للاغتراب التى يمسها احباط لامفر منه من زاوية المعرفة التى أصبحت على يد فلاسفة العلم فى هذه الايام متفقة مع متطلبات العصر بصورة شائعة •

وليس من شك فى أن اتجاه العلم الى أن ينظر بعين الاعتبار الى الوجود الممكن لذاتية الانسان اتجاه له مغزاه • فقد حدث هذا فى نطاق ما أطلق عليه اسم نظرية « لعبة الآخر » • فمن المؤكد أن « الآخر » من هذه الزاوية ينظر اليه على أنه ذات ، لكن على أنه مجرد ذات تحاول أن تخدعنى وتراوغنى بكل الوسائل الممكنة • وعلينا أن نتذكر أن هذه النظرية نشأت فى اطار سلوك المنافسة فى حقل الاقتصاد حيث يحاول كل فرد أن يزيد من مكاسبه الى أقصى حد على حساب الآخرين • وقد عممت هذه النظرة فى ميادين ومواقف أخرى ، لكن جوهر الافتراضات التى قامت عليها ظل هو هو • فقد أخذت هذه الافتراضات بالصورة التى قدمها هوبز للعالم ، وهى الصورة التى بدا فيها كل شخص على أنه عدو للشخص الآخر ، وتلاشى الاعتقاد المريح الذى قدمه آدم سميث وأتباعه، وخلاصته أن هذه الحالة تؤدى فى نهاية الأمر الى زيادة الخير الكلى • لكن اذا كان من الممكن ادخال الذاتية فى الاطار المعرفى للعلم على هذا النحو فقط فان هذا سيؤدى بصعوبة الى تحسين الحالة بالقياس الى

تأثير العلم على الانسان الحديث من ناحية اغترابه • والاختيار الوحيد الذى قدمه النموذج المعاصر فى باب المعرفة الى الانسان الحديث هو ذلك الاختيار بين معاملته على أساس أنه موضوع أو على أساس أنه ذات يحاول أساسا أن يخدع الآخرين ويجنى مكاسبه على حسابهم • وليس بمستغرب بعد هذا أن الانسان عندما نظر الى نفسه على أنه كائن معرفى وديكارت هو الذى قد وضع أسس هذا التصور فى مبدئه الشهير « أنا أفكر ، فأنا اذن موجود » — قد شعر بالاغتراب من الآخرين •

وقد يكون من الممكن المحافظة على منظور الذاتية الجوهرية للآخرين فى اطار المعرفة اذا نظر الى العلم نفسه على أنه مشروع تعاونى يسهم فيه أناس كثيرون ، ويصحح عمل الواحد منهم اخطاء الآخرين التى تقوم على الحذف أو على الانتقام • وعلى هذا النحو يسهم العلم فى البناء الكلى للمعرفة المنظورة • وتبدو وجهة النظر هذه على استحياء الى حد ما فى كتابات « كارل بوبر » من ناحية ، وأيضا فى كتابات أولئك الذين تبنوا وسائل اجتماعية متعددة فى الاقتراب من مشكلة المعرفة • لكن هذا من شأنه أن يؤدى الى الاهتمام بالجانب الفعال النشيط فى الانسان ، وهو الجانب الذى يمثل مروقا بالسنبة لاولئك الذين ينظرون الى الانسان على أنه كائن انحصر وجوده فى المعرفة فقط •

لكن انتقال بؤرة الاهتمام الى الانسان باعتباره كائنا نشيطا يثير مشكلة الاغتراب على مستوى أكثر صعوبة من المستوى السابق ومختلف عنه • فالفعل الذى أقوم به بغرض المعرفة شىء والفعل الذى أقوم به سعيا وراء أغراض أخرى شىء آخر • وذلك لأن التعاون فيما بين الذوات المختلفة فى المستوى الاول أكثر سهولة ويسرا من التعاون الذى يتحقق فى المستوى الثانى • وليس ثمة ضرورة باطنية فى أن نفسر معرفة الذوات الأخرى بقياسها على النموذج الذى نتتبعه فى معرفة الموضوعات الفزيائية • اذ أن من الممكن أن يكون الفعل الذى نقوم به فى التفاتنا الى غيرية الآخر تابعا لطراز فى معرفة الآخر نسميه مثلا باسم « الاسقاط الشعورى » ، ومن الممكن أن نفسره بالالتجاء الى تعبيرات يتضح منها

وجود خطر ممكن يتهدد الاغراض التى أسعى اليها أو يتهددنى أنا شخصيا • والأسلوب الاول هو وحده الذى يمكن أن يؤدى الى تفادى الاغتراب ، فى حين أن الثانى يزيد من امكانية وجوده فى اقصى درجات تحققه • ومن ناحية ثانية فان النظر الى معرفة الآخر على غرار معرفتنا بالموضوعات الفزيائية من شأنه أن يقطع الطريق نهائيا امام أية امكانية لقهر الاغتراب فى أية صورة من الصور •

ومحاولة التغلب على الاغتراب عن طريق الدخول فى علاقة ايجابية تتصل بالشعور بوجود الآخر لا تعنى فقط وضع الآخر أمامى بل تعنى وجوده والاقرار به وتقديم غيريته • ومغامرة الحب تقع فى نطاق غيرية الآخر • ويمكننا أن نلاحظ ذلك فى الاعجاب الذى يكسو وجـــه المحب عند تأمله لمحبوبه • وربما يمكننا أن نلاحظ ديالكتيك الاغتراب فى صورة ممتازة له عند التفاتنا الى عالم المحبين أو العاشقين ، حيث تتهاوى آلاف الجدران الحاجزة بين الشخصيات ، ويعاد بناؤها من جديد فى دقائق معدودات أو حتى فى ثوان • لكن حتى فى ميدان الحب يمكن للشخص أن يحاول السيطرة على الآخر والتحكم فيه • وعلى هذا النحو يحاول التغلب على الاغتراب الذى يفترض وجوده فى الموقف • ولكن هذا يؤدى ــ كما يعرف الناس جميعا ــ الى القضاء على الاسس التى يقوم عليها الحب • وحتى فى الاحوال التى يبدو فيها أن هذا قد حقق نجاحا فان نجاحه لا يكون الا فى الظاهر فحسب • وبالاضافة الى هذا قد يحاول المرء أن يتأمل محبوبه من الداخل من خلال المخيلة ، وبهذا يتفادى الوجود الواقعى للاخر الذى نشعر به باعتباره المصدر الرئيسى للاغتراب فى الحب • ومن الجائز أن نفهم كثيرا من أشكال الحب الصوفى وتطوراته من تلك الزاوية • وهذه الزاوية تمثل كذلك الاساس فى هذا المحــور الفكرى المشهور الذى عبر عنه منذ القدم فى قصة « تريستان » ، وأيضا فى تلك الفكرة الاخرى التى تقوم على القول بأن الحب يحيا ويزدهر من خلال الانفصال أو الهجر وحده •

وعلى هذا النحو يمكن أن يؤخذ الاغتراب على أنه يدخل فى تحديد

موقف الانسان فى العالم • كما أن محاولة تفاديه تدخل فى هذا المجال نفسه • لكن الانسان يقوم بهذا بطريقة ايجابية أو سلبية • فالانتحـــار والقتل يعدان استجابات للاغتراب بالقدر الذى تعد به الثورة والتمرد استجابات له • وبالاضافة الى هذا لا يوجد طريق واحد ايجابى أو سلبى للاستجابة ، ولا يتحقق أى طريق منهما تحققا كاملا فى نقاء صاف فالثقافات والافراد تزدهر ايجابيا كلما حاولت أن تواجه مصير اغترابها، لكن أيضا ذات محاولات سلبية تستمر ظلالها متعقبة لمسارها • ولا أحد يعرف تلك الحقيقة خير من قلب الفرد نفسه ، فهو قد يخدع الآخرين لكنه لا يستطيع أن يخدع نفسه • وهذا أمر لا يخفى أيضا على العين الحساسة الفاحصة عند كل من يقوم بدراسة الثقافات والحضارات •

جامعاتنا وقضية التغيير

الجامعة جزء من المجتمع تتفاعل معه وتعطيه بالقدر الذى تتأثر به وتعكس ما يجرى فيـــه من تغيير • ولهذا فان ما نلمسه اليوم من اهتمام المجتمع بأمر الجامعة وتطويرها ليس الا تعبيرا عن ارادة التغيير الجماعية، التى مست بعصاها السحرية كل قطاعات الحياة فى مجتمعنا النامى • وليس بدعا أن يحرص المجتمع على متابعة آثار هذا التغيير فى الجامعة بخاصة، اذ أنها تمثل بالنسبة اليه ذلك النهر الخالد الذى ما فتى يقدم له كل عام تلك الافواج الهائلة من المثقفين والباحثين والخبراء والفنيين الذين بدونهم لايمكن التحدث عن انتاج أو تنظيم سياسى ، وهما يمثلان الهدفين الرئيسيين اللذين يضعهما مجتمعنا نصب عينيه فى هذه المرحلة الحاسمة التى يجتازها : مرحلة التحول الاشتراكى •

ولكى نتحدث حديثا صريحا فى موضوع تطوير الجامعات وتغيير واقعها الحالى ، وهو أمر لابد من الاعتراف بضرورته وحتميته ، علينا أن نبدأ أولا بتحليل هذا الواقع ، بكل ما يشتمل عليه من تناقضات وصراعات ، وبكل ما يحتويه من جوانب مشرقة مضيئه •

لكن من أين نبدأ ؟

هناك عدة مواقع يمثل كل منها زاوية من زوايا المراقبة تصلح لادارة الحديث فى موضوع تطوير الجامعات ويتوقف على توضيحنا لمجال الرؤية فيها قدرتنا على تعميق الابعاد الحقيقية للمشكلة • فلنتخير بعضها •

* *

استمرار الازدواج بين التعليم العالى والتعليم الجامعى :

ولعل اهم هذه المواقع وأجدرها بالبحث هو الازدواج القائم فى التعليم العالى فى بلادنا • فهناك كليات ومعاهد عليا تتبع وزارة التعليم

العالى مباشرة . هذا الازدواج يمثل واقع التعليم فى بلادنا فى مرحلته التي تلى مرحلة التعليم الثانوى . والسؤال الذى يمكننا أن نطرحه حول هذا الازدواج هو : هل من الخير الابقاء عليه أم أن من الضرورى تغييره . واذا كان لابد من تغييره فما هى الوسيلة التى علينا أن نتخذها لتحقيق هذا الغرض ؟

ونود أن نشير بادىء ذى بدء الى أن هذا الازدواج قائم ليس فقط فى بلادنا بل فى بلاد كثيرة ، والى أنه ازدواج يمهد له ويعبد الطريق اليه تنوع فى مدارس الثانوى . فهناك فى بلادنا مدارس ثانوية تتبع التعليم العام ، الى جانبه مدارس فنية وتجارية وأخرى صناعية وثالثة زراعية تتبع التعليم الفنى . وبالاضافة الى هذه وتلك هناك معاهد دينية تؤهل للالتحاق بالجامعة الازهرية .

وليس من شك فى أن مستقبل الثقافة فى مجتمعنا المصرى المعاصر قائم فى الابقاء على هذا التنوع الذى يطبع التعليم فى بلادنا فى مراحله السابقة على مرحلة التعليم العالى ، وعلى تدعيمه واثرائه . فمن الخير أن ندعم المعاهد الدينية لتظل تؤدى مهمتها العريقة فى الحفاظ على التعليم الدينى والمحافظة عليه من الانقراض ولتظل قادرة على امداد الجامعة الأزهرية بالعناصر الصالحة القادرة على حمل رسالتها الرئيسية ، وأعنى بها الرسالة الدينية . اذ قد تجد هذه المعاهد خلال سنوات معدودات صعوبة كبيرة فى أن تظل أبوابها مفتوحة الى جانب المدارس الأخرى فى مختلف مراحل التعليم بعد أن أصبح التعليم مجانيا . ومن الخير كذلك أن نبقى على التعليم الثانوى الفنى التجارى أو الصناعى والزراعى . وأن نمهد له الطريق فى المرحلة الاولى من مراحل التعليم . وذلك عن طريق تعميم مراكز التدريب المهنى والمدارس الريفية ومدارس الصناعات البيئية التي سيساعد الاكثار منها دون شك على زيادة الرفاهية الاقتصادية وتحقيق الرفاهية الاجتماعية للمواطنين، وعلى تمكين الفلاحين من الاستفادة من خامات القرى والانتفاع بأوقات فراغهم الموسمية والدائمة واستثمار بطالة أفراد أسرهم فى صناعات منزلية تكون مصدر دخل اضافى لهم ، وتؤدى فى نهاية الامر

الى تنمية الدخل والمدخرات • ومن الخير أخيرا الاحتفاظ بمدارس التعليم الثانوي العام التى لا تتجه فى رسالتها تلك الوجهة المهنية التى أشرنا اليها الآن ، بل تهدف الى الثقافة العامة •

واذا ما انتقلنا الآن الى التعليم العالى وجدنا ذلك الازدواج الذى أشرنا اليه بين كليات جامعية تتبع الجامعات وكليات ومعاهد عليا تتبع وزارة التعليم العالى • والهدف الذى تسعى اليه الجامعات أولا وقبل كل شيء هو متابعة البحث العلمى وتطوراته والارتقاء به ودفعه الى الامام وبالاضافة الى هذا فانها تهدف أيضا الى تخريج مواطن مثقف يقف على عتبه التخصص فى مختلف فروع العلم والمعرفة سواء كانت معملية عملية أم انسانية • أما المعاهد والكليات العليا التابعة لوزارة التعليم العالى فتهدف فى المحل الأول الى اكتساب المهارة الفنية والتكنولوجية فى مختلف فروع العلم والى تزويد خريجيها بثقافة تطبيقية •

ومن هنا ، فان الخطر فى اعتقادنا أن نخلط بين رسالة التعليم الجامعى ورسالة التعليم العالى ، وأن نسوق الحديث عن التعليم فى مرحلته التى تلى التعليم الثانوى سوقا واحدا • اذ أننا لو فعلنا ذلك لأصبحت الكليات الجامعية مجرد معاهد للخبرة والمهارة التكنولوجية ولتوقف الابتكار العلمى فى بلادنا ، ولأصيبت العقول المبدعة فى مختلف مجالات العلم بنوع من الركود سيبعد بها عن كل تطور خلاق ، ويحصرها فى نطاق المهارة الفنية التى لا يمكن أن نقلل من أهميتها وصعوبتها لكنها شيء آخر غير الابداع والاكتشاف والتجديد • فالتجديد فى مجال العلم والمعرفة فى شتى صورهما لا يتأتى الا عن طريق تعميق النظرية أو النظريات العلمية • الامر الذى لا يمكن أن يتابع الا فى الجامعات بالنظر الى طبيعة دراساتها الأكاديمية •

وسيترتب على توضيح الرؤية فى هذا الموقع على هذا النحو بعض النتائج الهامة التى يمكن الاكتفاء الآن بنتيجتين منها وهما أولا ، الابقاء على الازدواج الحالى بين التعليم العالى والتعليم الجامعى تحقيقا لخير الاهداف التى من أجلها أنشىء كل منهما •

ثانيا ، تعذر الفصل فى الجامعة بين الدراسات العليا التى تقوم على البحث والدراسات فى مرحلة الليسانس أو البكالوريوس وهى التى تقوم أساسا على التدريس • وذلك باعتبار أن الأولى امتداد طبيعى للثانية ولابد أن تلقى بظلها على هذه الأخيرة تؤثر فيها وتتأثر بها وباعتبار أن الاستاذ الجامعى لا يمكن أن يفرط بسهولة فى رسالته الرئيسية ، وهى الاشراف على البحث العلمى فى الدراسات العليا الى جانب قيامه بالتدريس • المهم أن يتابع هذا كله فى الكلية الجامعية من خلال أقسامها أو وحداتها العلمية المختلفة ، كما هو الحال الآن • ولهذا فان الفكرة التى راودت بعض المسئولين عن التعليم العالى أو الجامعى منذ سنوات فى انشاء كلية مستقلة للدراسات العليا لم تقابل بالارتياح من الجامعيين •

اللقاء بين النظرية والتطبيق :

لكن من الخطأ بعد هذا أن يظن أن هذا الكلام قد قصد من ورائه الرغبة فى المحافظة على الوضع القائم فى الجامعات • فكل الجامعيين يؤمنون بضرورة تطوير التعليم الجامعى ، وبضرورة السعى الى نوع من اللقاء — لا المزج — بين التعليمين العالى والجامعى• وهذا اللقاء الذى يسعون اليه هو نفس اللقاء المشروع الذى نادى به الميثاق بين النظرية والتطبيق • فلقد خطونا فى مجال التصنيع الثقيل والتقدم التكنولوجى والاعتماد على أنفسنا فى مجالات التنمية خطوات يصبح معها حصر الدراسات الجامعية فى مجالاتها التى تتابع حاليا فى كليات العلوم الانسانية وكليات الهندسة والزراعة والطب أمرا غير مستساغ ، ويؤدى حتما الى عزل الجامعة عن المجتمع • ولهذا فان اللقاء المثمر المنظم بين مراكز التصنيع والمؤسسات المختلفة والمعاهد التكنولوجية من ناحية وبين الكليات الجامعية من ناحية أخرى يصبح أمرا واجبا وأساسيا لتبادل الآراء والتجارب بين الكفاءات العلمية والكفاءات التطبيقية ، مما يحقق زيادة الانتاج والاقتراب من مشاكلنا الواقعية فى التنمية والخدمات فى حقل التطبيق الاشتراكى •

وليس من شك فى أن هبوب رياح الواقع على النظريات العلمية من شأنه أن يقدم لها ثراء لا تعرفه ، ومن شأنه أن يمدها بايحاءات مفيدة متنوعة باعتبار أن الواقع أكثر رحابة وغناء من النظرية بل ومن كل النظريات التى تحـول تشكيله .

من هنا يتضح أن المشكلة الحقيقية التى علينا أن نواجهها ليست قائمة فى الغاء الازدواج القائم بين التعليم العالى والتعليم الجامعى عن طريق المزج بينهما مزجا سيؤدى فى النهاية الى الهبوط بمستوى التعليم الجامعى والابتعاد به عن غرضه الرئيسى ، بل هى قائمة فى تفاعل الجامعة مـع مشاكل التصنيع والتطبيق الاشتراكى فى بلادنا . ولا شك أن مما يساعد على اثراء هذا التفاعل تدعيم المعاهد العليـا فى رسـالتها التكنولوجية واكتسب المهارات الفنية ولتطبيقية وتدعيم الكليات الجامعية فى رسالتها الاكاديمية ، ثم السعى الى لقاء مثمر بينهما . ولا شك أن هذا اللقاء يمثل أحد المعالم الرئيسية لمستقبل الثقافة فى مصر المعاصرة المتغيرة المتطورة .

فلسفة المعاهد العليا فى بلادنا :

لكن لعل القارىء يكون قد لاحظ أننا قد استخدمنا لفظة « كليات » عندما نتحدث عن الجامعة ولفظة « معاهد » حين يكون الحديث منصبا على المعاهد العليا التابعة لوزارة التعليم العالى . وسيجرنا هذا بطبيعة الحال الى الاشارة الى فلسفة المعاهد العليـا فى بلادنا . فاذا كانت الجامعات تضم كليات ، فهل معنى هذا أنه لامكان للمعاهد فى رحـاب الجامعـة ؟

الحق أن هذا هو الاصل فى اقامة الفصل بين المعاهد والكليات . فاذا كان المقصود بالمعاهد تلك التى تستقبل الحاصلين على الثانوية العـامة، فينبغى أن تكون الدراسة فيها ذات طابع عملى تطبيقى تكنولوجى ، ومن ثم كان من الضرورى أن تخرج هذه المعاهد من نطاق الجامعات وتقتصر هذه الاخيرة على الكليات ذات الطابع الاكاديمى . وهذا هو الاتجاه السليم الذى سارت فيه البلاد حتى اليوم. فما الذى يدعونا اذن الى أن

نعدل عنه ، ونأخذ بالتغيير لمجرد التغيير ، فتتجـه جامعاتنا أو بعضـها الى استقبال الحاصلين على الشهادة الثانوية فى « معاهد » على نحو ما يجرى الآن فى جامعة القاهرة ؟ اذ تتجه النية فى هذه الجامعة الى انشاء معاهد للاعلام والآثار تستقبل الحاصلين على الثانوية العامة • فهذا اتجاه يتنافى مع فلسفة انشاء المعاهد فى بلادنا • ولن يؤدى الا الى الاضطراب وزيادة المظلمة فى الصورة ، أو فى أحسن الاحوال ، لن يؤدى الى تحقيق شىء اذا عرفنا أن الدراسات الصحفيـة والأثريـة تتابع فى أقسام داخل كلية الآداب بنفس الجامعة •

لكن اذا كانت الجامعة لا تشتمل وينبغى أن لا تشتمل على معاهـد تستقبل الحاصلين على الثانوية العامة فانها يمكن أن تشتمل على معاهد للدراسات العليا تستقبل الحاصلين على الدرجة الجامعية الاولى ، ممن يكونون قد حصلوا على الليسانس أو البكالوريوس ويرغبون فى متابعة نوع معين من الدراسة • ويحقق اجتماعهم فى هذه الدراسة بروافدهم الثقافية المختلفة اثراء لاشك فيه واضافات جديدة فى حقل هذه الدراسة• وليس من شك فى أن دراسة الشئون الافريقية والاعلامية والاثريـة والاحصائية من هذا النوع الذى ينبغى أن يتابعه خريجو كليات مختلفة، نظرية وعملية ، ليؤدى اجتماعهم تحت صعيد واحد الى اثراء وتنشيط لها وفتح مجالات جديدة فيها • ولا بأس أن تنظم معاهد الدراسات العليا التى من هذا الطراز والتى تستقبل الحاصلين على الدرجة الجامعيـة الاولى دورات تدريبية أو دراسات خاصة للعاملين فى حقل الاعـلام والآثار والشئون الافريقية يمنح الدارسون فيها دبلوما يساعدهم على التعرف على الجوانب الثقافية فى الحقل الذى يعملون به •

ومستقبل الثقافة فى مصر المعاصرة رهن بالاكثار من هذا الطراز من معاهد الدراسات العليا الذى سيؤدى انشاؤها الى تقدم البحث العلمى فى بلادنا تقدما ملموسا ، اذ أن هذه المعاهد ستصب فيها ثقافات متعددة الى نوع معين من الدراسة (كدراسة الآثار والاعلام والصحافة والشئون تمثل زوايا متعددة ينظر من خلالها الخريجون المختلفون فى كليات متباينة

الافريقية وكدراسة الكيمياء الحيوية أو البترول أو علوم التخطيط عـلى اختلافها .. الخ) . ويتابعون دراساتهم فى هذا الحقل او ذاك بخلفياتهم الثقافية المتنوعة فيؤدى هذا دون شك الى الخصوبة والاثراء والاضافات وقد تمثل هذه المعاهد فى المستقبل مراكز وحدات للبحوث تحقق تعاونا بين الزوايا المختلفة التى تتابع منها تدريس العلوم الاساسية والهندسية والزراعية فيزداد البحث العلمى فى بلادنا تقدما واضطرادا .

تطور الدراسات الانسانية :

ولابد لنا بعد هذا من القاء نظرة على مستقبل الدراسات الانسانية فى بلادنا ، اذ أن هذه الدراسات تحتاج الى تغيير جذرى .

ونحن نعلم أن المهمة الكبرى التى تضطلع بها هذه الدراسات هى صقل الوعى الانسانى ، وتوضيح الرؤية الحضارية ، والتفتيش عـن العلاقات الاجتماعيه الجديدة ، وتعميق المفاهيم والقيم ، والاهتداء الى الاطار الفلسفى الذى نتحرك فيه ، وربط ثقافتنا الحاضرة بتراثنا . وبعبارة أخرى ، نستطيع أن نقول ان المهمة الرئيسية لهذه الدراسات مهمة سياسية أو قومية فى المحل الاول ، وعلى المدى البعيد . وعـن طريق كليات هذه الدراسات الانسانية ، ومن خلال خريجيها العديدين يستطيع التنظيم السـياسى فى بلادنا أن يكتسب فعاليه فى النظـرية والتطبيق معا . وبهذا يتحقق الهدف الثانى الذى وضعناه أمام الجامعات الى جانب الهدف الاول الرئيسى وهو زيادة الانتاج .

والحق أن مناهج هذه الدراسات والزوايا التى تتابع منها فى جامعاتنا مازالت ــ بالرغم من الجهود المشكورة التى تبذل فيها ــ مفتقرة الى فلسفة شاملة ، ونظرة عميقة موحدة ، ومكاشفة لاتعرف التردد .

هنا وعلينا أن نسوق بعض الملاحظات :

١ ــ ان كل تغيير فى مناهج وبرامج هذه الدراسات لايمكن أن يتم الا من داخل الجامعة لا من خارجها . وبعبارة أخرى فان أساتذة هذه الكليات الانسانية هم وحدهم الذين سيغيرون برامجهم ومناهجهم ،

وهم وحدهم الذين سيدفعون بدراساتهم الى الامام ، وهم وحـــدهم الذين سيتعاونون على تركيز الصورة وتكبيرها : صورة المواد التى تقدم الى طلابهم • بدلا مـــن أن تظل على ماهى عليه الآن تتبع فى كثير مـــن جوانبها الكتب المؤلفة أكثر مما تجرى وراء قدر معين من الثقافة مركز وعميق ، يغطى الخطوط العريضة البارزة فى كل فرع من فروع العلوم والدراسات الانسانية •

٢ ــ والدراسات الانسانية فى بلادنا تعانى من عيب رئيسى هـــو افتقارها الى الوحدة العضوية فيما بين فروعها المختلفة • ولهذا فانها لا تقدم لدارسيها أى نوع من الوحدة الفكرية ولا تتيح لهم القاء نظرة شمولية على الحضارات التى يدرسونها • وبالتالى فانها تقف عاجزة عن الوصول بهم الى مستوى يسمح بتعميق حضارتنا العربية وربط الخطوط العريضة للوحدة الفكرية التى ننشدها جميعا لمجتمعنا المصرى وللمجتمع العربى كله • وسيظل الدارسون بهـــذه التخصصات المختلفة مـــن تلك الدراسات الانسانية يشعرون أنهم لا يدرسون الا أشتاتا متفرقة من المعرفة ، وسيظل أصحاب كل تخصص منها بمعزل عن أصحاب التخصص الآخر ، وسيظل المجتمع غير عابىء بوزن هذه الدراسات وقيمتها ما لم نسارع بايجاد طريقه ما نقيم الصلات والعلاقات بين التخصصات المختلفه فى هده الدراسات وتحقق المصاهرة أو التعاون بين أقسام كليات الآداب، وهى أقسام تبدو بوضعها الحالى على أنها جزر مستقلة بعضها عن البعض الاخر ، يحيط بكل جزيرة منها الماء من جميع الجهات •

فليس من شك فى أن الوقوف على التيارات الفلسفية السائدة فى مجتمع من المجتمعات فى حقبة معينة من الزمان له صلة بالمدارس الادبية التى ظهرت فى ذلك المجتمـــع إبان ذلك العصر ، وله صـــلة بالتيـــارات الاجتماعية وبالاحداث السياسية والتاريخية وبالاكتشافات الجغرافية، وبالمرحلة التى وصل اليها العلم فى تطوره فى ذلك العصر أيضا •

وقد يؤدى التفكير فى تحقيق هذا الهدف الى عدم التمسك تمسكا حرفيا بنظام الاقسام الموجود حاليا فى كليـــات الآداب واتاحة بعض

المرونة أو الحركة التى من شأنها أن تسمح للطالب فى قسم من الأقسام فى مرحله الليسانس ان يختار بعض المواد التى تتابع فى قسم او اقسام أخرى ، على أن تحسب له هذه المواد على انها مواد مكونه لدرجـــــه الليسانس • وقد يؤدى التفكير فى تحقيق هذا الهدف الى اتبـاع النظـــام المعمول به فى الجامعات الامريكية والانجليزية وهو نظام المواد الرئيسية والمواد الفرعية أو الاضافيه التى من الممكن ان تضـــم فى مجموعـــات متناسقة • وفى مرحلة الدراسات العليا سيؤدى التفكير فى تحقيق هذا الهدف الى ان يسمح للطالب الذى تخرج فى قسم معين بان يتقدم ببحوثه فى الماجستير والدكتوراه الى قسم اخر • وانى انطلع الى اليوم الذى تناقش فيه رسالة من رسائل الماجستير أو الدكتوراه فى قسم كقســـم اللغة العربية وآدابها مثلا فاذا بلجنة المناقشة لاتقتصر على اســـاتذة هذا القسم بل تضم فيمن تضم أستاذا فى الادب الانجليزى أو الفرنسى أو اليونانى أو أستاذا فى الفلسفة مثلا • وأتطلع الى اليوم الذى تناقش فيه رسالة من قسم التاريخ فتضم لجنة المناقشة أستاذا فى آداب اللغات أو فى الفلسفة أو فى الجغرافيا •• وهكذا • بل انى أتطلع الى اليوم الذى تناقش فيه رسالة فى كلية الاقتصاد والعلوم السياسية فتضم لجنـــــة المناقشة أستاذا فى التاريخ أو الفلسفة أو الأدب والعكس صحيح أيضا •

٣ ــ والدراسات الادبية والانسانية فى كليات الآداب عندنا ستظل متخلفة كذلك فيما أعتقد اذا لم تجد طريقه أو اخرى تسمح بادخال نوعين من الدراسات الانسانية الأخرى ضمن برامجهـــا ، بعد ان ظلا حتى الآن بعيدين عن كليات الآداب وأعنى بهما : دراسة الفنون وفلسفتها وتاريخها ــ ودراسة علوم الاقتصاد والسياسة • فدراسة الفنون (وأقصد بهـــا الفنون التشكيلية والتصويرية ، أما الفنون المسرحية فتعالج الآن بطريقة ما فى بعض أقسام اللغات) يحتاج اليها طالب آداب اللغات كلها وطالب الفلسفة والاجتماع والتاريخ والآثار والجغرافيا • والامر شبيه بهذا فى الدراسات الاقتصادية والسياسية • اذ أن دراسة المذاهب السياسية والاقتصادية لها صلة قوية بالوقوف على التيارات الادبية والاجتماعية والفلسفية •

لكن الصعوبة الكبرى فى ادخال هذين النوعين من الدراسات الانسانية فى صلب برامج كليات الآداب أنى لست متأكد تماما من أن الزاوية التى تعالج منها هذه الدراسات فى الكليات الخاصة بها على يد أساتذة الفنون وأساتذة القانون والاقتصاد والمالية ستخدم طالب الدراسات الانسانية بطريقة مباشرة •

٤ — والدراسات الانسانية ليست مسئولة فقط عن ترقيــة الذوق والوجدان وصقل الوعى الانسانى ، بل هى — وليست الدراســات فى فروع العلوم الفزيائية أو الرياضية أو الدراسات الهندسية أو الزراعية أو الطبية — المسئولة كذلك عن خلق النظرة العلمية بين أفراد المجتمع ، بالرغم مما يبدو فى هذا القول من غرابة • وذلك لان النظرة العلمية التى نحرص على أن يأخذ جميع أفراد المجتمع أنفسهم بها فى دولتنا العصرية ليست الا أسلوبا فى الحياة وفى التفكير ، وارساء فى النفوس للنظــــرة الموضوعية المنهجية الى الامور ، ايجادا لعلاقات اجتماعية جـديدة تقوم على أساس النظرة الى العمل الذى يصدر عن الانسان على أنه القيمــة الكبرى ورأس المال الوحيد • وكل هذا تقدمه العلوم الانسانية على انه دراسة ، فى الوقت الذى يمارسه فيه العلماء دون أن يدرسوه •

ولما كانت العلوم الانسانية الاجتماعية علوما سلوكية فى المحل الاول تتوجه بتحليلاتها الى البشر والناس فانها تصبح العلوم المسئولة عن نشر النظرة العلميه واذاعتها فى المجتمع •

لكن هذه العلوم الانسانية السلوكية قد أخذت هى نفسها بالمناهــج التجريبية المعملية الاحصائية • فالى أى حد وصلت هذه العلوم عنــدنا فى اخذها بتلك المناهج وابتعادها عن التعميمات النظرية ؟

البعثات وطرق والتدريس :

لكننا لن نستطيع أن نتحدث عن تطوير جاد فى محيط الجامعات الا اذا تيسر لاعضاء هيئات التدريس بالجامعات أن يقفوا على آخر تطورات العلم المعاصر عن طريق السفر الى الخارج فى مهمات قصيرة الامـــد

(ستة شهور مثلا) • وأنا أقصد بأعضاء هيئة التدريس الاساتذة بصفة خاصة أو الاساتذة المساعدين القدامى فهؤلاء قد اكتسبوا من المـران والخبرة اللذين سـاعدهم على توضيح الأفـكار وتنقية الصورة مـن الاعشاب • لكنهم من ناحية أخرى يشعرون مع الاسف أنهم أصبحوا أو كادوا أن يصبحوا متخلفين عن الركب بعيدين عما استحدث فى تخصصاتهم ولا شك أن زيارة قصيرة يقومون بها للجامعات فى الخارج ولمراكز البحوث ستجعلهم قادرين على التزود بالاتجاهات المعاصرة فى العلم وعلـى استيعابها فى يسر • لهذا فانه بدلا من أن نظل ندور فى دائرة مفرغـة ونتصور أن تطوير التعليم الجامعى قد انحصر فى نقل مادة من فرقة الى أخرى أو زيادة أو تقليل عدد الساعات علينا أن نبادر باتاحة الفرصة الى الاساتذة والاساتذة المساعدين الناضجين لكى يسافروا الى الخارج ، فهم أقدر من غيرهم على أن ينقلوا الينا التطورات الحديثة فى كل فروع العلم •

ان كثير من الجامعيين ينظرون الى هذه المسألة على أنهـا مسألة رئيسية فى تطوير الجامعات وفى احداث التغير المنشود • وبخاصة اذا عرفنا أن السفر الى الخارج يكاد أن يكون الآن وقفا فقط على القادرين من أعضاء هيئات التدريس (والاطباء منهم بصفة خاصة) الذين تتيح لهم امكانياتهم تحمل نفقات السفر • وهو أمر يعجز عنه معظم أعضـاء هيئات التدريس • واذا استمر الحال على هذا النحو فسينتهى الامـر الى تكوين طبقة من الأساتذة الاغنياء الذين تتيح لهم مواردهم الماليـة وحدها الاستزادة من آخر تطورات العلم بينما تقف الغالبية العظمى من الاساتذة عاجـزة عـن تلك الاستزادة • وفى هـذا نقص لمبدأ تكافؤ الفـرص •

وثمة نقطة أخرى أود أن أختم بها تلك الملاحظا تالتى عنت لى حول قضية التغيير فى الجامعات ، وأعنى بها طريقة التدريس فى الجامعة فالحق أن كثيرا من الاساتذة الجامعيين فى الخارج قد عدلوا الآن عن المحاضرة التقليدية واستبدلوا بها حلقات المناقشة ونظام البحوث الشفهية • فلاشك أن هذه الاساليب فى نقل المعلومات الى الطالب أقدر على جذب انتبـاهه

من أسلوب المحاضرة التقليدية • فضلا عن هذا فهو أسلوب يساعد فى تقريب الهوة بين الأستاذ والطالب ويمهد الطريق الى ازالة الحواجز بينهما ، وهو أمر بالغ الاهمية اذا أردنا أن تكون جامعاتنا مكانا مناسبا لخلق العلاقات الاجتماعية الجديدة فى المجتمع • ومما يساعد على خلق هذا الجو الصحى أيضا أن تعنى الجامعات بالنشاط الاجتماعى والرياضى وتنظم ادارات رعاية الشباب بالكليات على نحو أكثر فعالية وجدوى مما هو عليه الآن ، وتتاح الفرصة أمام الطلاب للتعبير عن رأيهم فى كافة المجالات وللمشاركة بطريقة أو أخرى فى كثير من الشئون الجامعية •

الثورة الهيجلية(*)

كان هيجل فى فجر حياته — كما هو معلوم — من أنصار الثـورة الفرنسيه التى روج لها وعلق عليها الآمال لانه راى فى مبادئها مناسبه فريدة للحد من الاقطاع الضارب حوله فى وطنه بروسيا • لكن ها هو ذا نابليون يتحول الى طاغية ، وتتكشف أمام الجميع اطماعه الفرديـة ونوازعه الهجوميه • فيصاب هيجل بخيبة امل فى الثورة ، ويفطن الى أنها لم تحقق شيئا ولم تغير من واقع المجتمع فى شىء • ان تغيير الواقع أمر شاق عسير • والمفكر الثائر الذى يصل الى الحقيقة اما أن يرضى بان يعوى مع الذئاب — كما صرح بهذا هيجل بنفسه فى فترة من فترات حياته وذلك فى رسـالة الى أحد الاصـدقاء فى فبراير عام ١٧٩٧ ، واما — وهذا أفضل — أن يواصل التفكير من الداخل • فبدلا من أن يتجه بثورته الى تغيير الواقع المادى والاجتماعى ، عليه أن يقنع — وقد لايكون هذا من قبيل أضعف الايمان بل أقواه — بثورة باطنية روحية متأججة ، ثورة يطلق فيها لنفسه العنان وهو على ثقة من أنه لن تهب عليه مـن الظروف الخارجية ومن شكائم الواقع وصخوره رياح معوقة تأتى له بمالا يشتهى فكره • وهيجل — فيلسوفنا الذى نحتفل اليوم بمرور مائتى عام على مولده — كان ثائرا من هذا الطراز •

لكن الثائر الذى يترك الواقع جانبا بعد العجز عن تغييره ويتحصن وراء أسوار حياته الباطنية فقط قد يتهم بأنه قد حافظ على الوضـع القائم ، وبأنه لم يلجأ الى هذه الثورة الباطنية فى داخل تجربته المعاشة الا بعد فشله فى احداث ثورة واقعية وبعد تسليمه بالواقـع باعتباره

---

* مقال نشر بمجلة الفكر المعاصر — العدد ٦٧ سبتمبر ١٩٧٠ •

« **مفارقا** » و« **متعاليا** » على ذاته ، من حيث أنه آثر السلامة فى الابتعاد عنه واللوذ بفكره • غير أن هيجل يدفع بشدة هذه التهمة عن نفسه ويصف المفكر الذى يتصور الواقع على هذا النحو المفارق المتعالى بأنه مثالى ذاتى • كانط مثلا فيلسوف مثالى من هذا الطراز • لأنه سلم بالواقع فى وجوده المفارق وابتعد عنه • وما يسميه كانط بالشىء فى ذاته أو بالحقيقة فى ذاتها ليس شيئا آخر الا هذا الواقع الذى سلم بوجوده دون أية محاولة من جانبه فى النفاذ اليه ، وتركه مع الاعتراف والتسليم به ، كالقصر المهجور ينعى رواده • وفلسفة كانط كلها تدور فيما أطلق عليه « **عالم الظواهر** » ، وهو عالم لايضم — كما قد يتصور البعض — مظاهر الواقع وتجلياته أمام الذات ، بل هو عالم لحمته وسداته من صنع الذات ، تقوم هذه الذات باعداده اعدادا أوليا جاهزا وسابقا على أى احتكاك بعالم التجربة ، اللهم الا بعالم التجربة الممكنة من الناحية النظرية فحسب • ومن أجل هذا كانت فلسفة كانط فلسفة فى المعرفة ، ولم تكن بحال من الاحوال فلسفة للوجود • وصدق على صاحبها قول هيجل عنه أنه شبيه بمن أراد أن يتعلم السباحة قبل أن ينزل الى الماء •

ثار هيجل ضد تلك المثالية الذاتية لأنه لم يشأ أن تكون فلسفته اجترارا ذاتيا تفترض التسليم بالواقع على ماهو عليه وتفترض قيامه هناك • وأراد هو أن يغير من الوضع القائم للواقع عن طريق النفاذ الى أعماقه ، الى روحه ، الى « **اللوغوس** » الذى يحركه • ذلك لأن تغيير الواقع أما أن يتم عن طريق الفعل أو الفعل الثورى الذى يسميه الماركسيون بـ « البراكسس » وقد فطن هيجل الى وعورة هذا الطريق وأما أن يتم عن طريق التفتيش عن روحه الباطنة فيه ، وقد أضطلع هيجل بتغيير الواقع — أو بفلسفته (والمعنى واحد) — من خلال عملية التفتيش هذه • والحق أن البحث عن روح الواقع كان يعنى بالدرجة الاولى فى نظر هيجل الثورة عليه وعدم التسليم به باعتباره متعاليا مفارقا ومحاولة تغييره بطريقة ما • المهم أن فلسفة هيجل كلها يجب أن تفهم على أنها ثورة ضد كانط الذى سلم بالواقع وافترض افتراضا أن وجوده مفارق

يمثل « منطقة حرام » أمام العقل — وهى منطقة الترنسندانس — ، وثورة كذلك ضد الرجل العادى فى موقفه الطبيعى من الحياة ذلك الموقف الذى يتركه دائما عبدا للواقع ، والعوبة فى يده ، ونهبا لاحداثه ، وغير قادر بالتالى على تغييره وفلسفته والنظر اليه فى ضوء جديد •

هذا المنهج الذى ارتضاه هيجل ليغير به الواقع على طريقته الخاصة باعتباره فيلسوفا يتفق تماما مع رسالة الفلسفة باعتبار أنها ليست شيئا آخر الا نظرة جديدة الى الواقع ينصرف فيها الفيلسوف عن الواقع السطحى ليصل بعقله الى الواقع العميق •

وقد أراد هيجل باتباعه هذا المنهج أن يحقق هدفين اثنين :

الاول : أن يكشف لنا حياة الواقع من الداخل وأن يضع يده على روحه المحركة له • وقد يبدو البحث عن الجانب الروحى فى الحياة أو الواقع فى نظر بعض الناس على أنه ابتعاد عن الواقع ، لكنه كان يعنى من وجهة نظر هيجل الايغال فى الواقع وتعميقه ومحاولة النفاذ الى أبعاده الحقيقية وسره المكنون • فالواقع يتحرك من حولنا وتضطرب حركته بأحداث كثيرة متنوعة • لكن حركته لها دلالة أكثر عمقا من دلالتها التى تبدو لنا على السطح ، ومهمتنا كفلاسفة أن نصل بفكرنا الى هذه الدلالة المستورة • واذا فعلنا ذلك سنكون بالضرورة فلاسفة واقعيين ، لأننا آثرنا أن نعايش الواقع من الداخل • أما ذلك الذى لا يجذبه من الواقع الا ما يجرى على سطحه الخارجى فان الناس العاديين يقولون عنه انه انسان واقعى ، لكنه غير ذلك فى الحقيقة • الواقعى فى نظر هيجل هو الذى يستطيع أن يتجاوز الواقع السطحى وينفذ الى الواقع العميق الذى يمثل روح الواقع السطحى • أما هذا الواقع الاخير فهو لايمثل الواقع • انه الوجود المباشر الذى يصدم الوعى فى أول لقاء معه وينادينا فى كل لحظة من لحظات وجودنا بأن نتجاوزه ونرفضه • وبهذا كان الرفض أو النفى أول خطوة من خطوات الديالكتيك الهيجلى •

لكننا نستطيع أن نلاحظ ضد هيجل أن الواقع العميق ليس كله روحا

وفكرا ، انه أشكال متعددة من المادة وتطوراتها ، انه ظروف اقتصـــادية واجتماعية وحضارية متشابكة تمثل فى معظم الاحيان الارضية التى يظهر عليها الفكر • وماركس من هذه الناحية كان محقا فى قوله عن هيجل انه جعل التاريخ يمشى على رأسه • لكننا فى اهتمامنا بالمادة وبالظـروف الاقتصادية والاجتماعية والحضارية لانريد أن نقتصر عليها وحدها ، لأننا لو فعلنا ذلك لجعلنا التاريخ يفكر برجليه أو بقدميه • وهذا مـا لا يليق • بل اننا نستطيع أن نقول أيضـا مع هيجل أن هـذه الظـروف الاجتماعية والاقتصادية نفسها لابد أن يكون لها روح تحركها • وعلماء الاقتصاد والاجتماع بل وجميع الراسخين فى العلـم الذين لا يصلون فى تحليلاتهم للظروف الى الكشف عن هذه الروح انما يقفون عند السطح ولا يصلون الى الواقع العميق •

الثانى : أما الهدف الثانى الذى سعى اليه هيجل من وراء اتباعـه هذا المنهج فهو تحقيق الحرية للفرد • فهذا المنهج من وجهة نظر هيجل هو السبيل الوحيد الذى يحقق حرية الانسان لماذا ؟ لأن الواقع مـن حولنا يمثل قيدا بل قيودا ، أنه سلسلة لا نهاية لها من الاغلال التى تشعر الفرد فى كل لحظة من لحظات حياته بالاغتراب أو الغربة وبالوحشة أيضا • كل شىء من حولنا يوحى بهذا الاغتراب وبتلك الوحشة • الدولة بمنشآتها وأجهزتها والمجتمع بقـانونه والاشخاص الآخرون برغبتهـم الجامحة فى سيطرتهم على الفرد واتخاذه مطية يحققون بها أغراضـهم والطبيعة المادية بكل ما فيها من غموض وتمرد • وعلى قمة هذه المصادر المتنوعة للاغتراب هناك أيضا « الله » باعتباره ذلك المجهول الاكبر أو ذلك السيد الذى يطلب من عباده أو من عبيده الطاعة العمياء •

لكن ما السبيل الى ازاحة هذه الغلائل الكثيفة من الغربة التى تسد من دوننا الطريق وتجعلنا نعيش غرباء فى أوطاننا ، بل وتجعلنا نرتعد فرقا منها ؟ ان مصادر الاغتراب التى ذكرناها لم تظهر أمامنا على أنها كذلك الا لاننا سلمنا بوجود كل منها باعتباره متعاليا مفارقا لا قبل لنا به • وبهذا فاذا أردنا أن نحيل الوحشية التى نشعر بها بازائها الـى

ايناس ، واردنا أن نحول الاغتراب الذى يمــلأ نفوسنا منها الى ألفــة فعلينا أن نجعل من وجودها المتعالى المفارق وجود محايثا مباطنا • وبدلا من أن نسلم بهذه الوجودات المتعالية تسليما أعمى باعتبار أنه لامجال أمامنا لتغيير دلالتها بصفتها بعيدة عنا ، علينا أن نعيش كل وجود منها فى داخلنا لنشعر بالاقتراب منه والانس والالفة فيما بيننا وبينه •

وفلسفة هيجل كلها من هذه الناحية معايشة للواقع : للطبيعة وللتاريخ فى حركتهما ، بهدف تعميق الواقع وعدم الوقوف عند سطحه وبهدف تحويل مظاهر تعاليه ومصادر اغترابنا منه الى ظواهر جوانية أو ظاهريات (المفرد ظاهرية) نعيشها فى داخلنا فنشعر بالانفة ازاءها • وستكون هذه الظاهريات بالضرورة ظاهريات للروح •

لكننا لانستطيع أن نترك هذا الاتجاه الهيجلى فى تحويل الواقــع الى ظاهريات وفى القضاء تماما على الاغتــراب الذى يحمله بين طياتــه دون أن نسير الى جانبه المثالى • فالواقع لايكون واقعا الا من حيث أنه مصدر لبعض الاغتراب والوحشة والضغط • ولا بأس على الانسان فى هذه الحياة من أن يشعر بهذا الضغط والالزام • يشعر به مــن جانب الدولة والمجتمع والاغيار جميعا ، ومن جانب الله أيضــا • الانســان لا يستطيع مهما بلغت قوته وصلابته أن يلوى عنــق كل تلك القــوى الضاربه من حوله ، ويلوكها بينه وبين نفسه ، ويطويها فى داخله لحسابه، ويتصرف بازائها كما لو كانت بعض مبادراته الذاتية على نحو ما يريد لنا هيجل • هيهات للانسان — لأى انسان — أن يبلغ هذا المستوى المثالى المغرق فى الخيال • والواقع نفسه لن يمكن الانسان من ذلك • ومن احل هذا سمى الواقع واقعا • فقد سمى الواقع واقعا لانه اكبر منى ، ولأن وجوده متعال على ومفارق لذاتى ، ولأنه يحمل الى نفسى اغترابا يقل أو يكثر بحسب الاشخاص والظروف •

وبهذا فان هيجل الذى وصف كانط بأنه مثالى من حيث أنه لم يقترب من منطقة الشىء فى ذاته أو الحقيقة فى ذاتها ، وأراد هو — على العكس من ذلك — أن يعايش الواقع العميق فى ذاته ، نستطيع أن نقول عنه أنه

هو الاخر مثالى لأنه أراد القضـــاء على كل الاغتراب الذى يحمله لنـــا الواقع • أجل ! لابد للانسان فى حياته من تطويع الواقع ، وتحويل بعض جوانبه الى ظاهريات • لكن سيظل الواقع عملاقا امامى • والايمان بالواقع على هذا النحو لا يعنى مطلقا التسليم به بل يعنى الايمان بوجود حافز دائم أمام الانسان لكى يفعل ويعمل ويفكر • والفيلسوف الواقعى — من وجهة نظرى — هو الذى يعتقد بأن الواقع فى حركته وصيرورته أكبر منه وبأن عمليات تطويعه له لاتقف أبدا •

والفلسفة الواقعية عندى لاتتجزأ • بمعنى أن هذه العقيدة فى الواقع تنسحب كذلك على تصور العلاقة بين الانسان والله • فهذه المحـــاولات التى نشاهدها عند بعض المثقفين من شباب المسلمين فى التقريب بين الدين والحياة على أساس أرجاع دعائم الحياة الدينيـــة الى مجموعة مـــن الظاهريات : الظاهرة القرآنية وظاهريات الشعور الدينى ظاهريات أصول الفقه والتشريع •• الخ • لن تؤدى الا الى نظرة مثالية الى وقائع الدين، وهى وقائع ينبغى المحافظة عليها — فى جانب منها على الاقل — كوقائع تند عن الشعور أو الوعى الدينى وتعلو عليه وتملؤه أحيانا — ولا بأس فى هذا — بالاغتراب بل والرهبة • أما حجة المدافعين عن هذا الرأى بأنهم أرادوا بمحاولاتهم تلك — وهى محاولات أساسها الانطولوجى يوجـــد فى المسيحية وليس فى الاسلام — أن لا يجعلوا الدين فى واد والحيـــاة الواقعية للناس فى واد آخر ، فردنا على تلك الحجة أن الدين اذا كان يمثل حقـــا الحياة الواقعية للناس ، فينبغى أن يكون فيـــه ما فيها مـــن العناصر العصية والعناصر الطيعة على حد سواء ، ويجب أن يكون مثلها مشتملا على مصادر الاغتراب والالفة معا • والله تعالى نفسه لايمكن الا أن يكون بعيدا قريبا • ففى الوقت الذى يصف نفسه بأنه أقرب الينا من حبل الوريد يقول أيضا عن نفسه جل شأنه بأنه الكبير المتعال • ينبغى اذن أن تظل وقائع الدين ويظل الله نفسه على مسافة من العبد ، والا فقد الدين كله معناه وابتعد عن الحياة تماما •

لكن على الرغم من هـــذا الاتجاه المثـــالى عند هيجـــل فيلسوف

الظاهريات ، والذى نستطيع أن نجد أصداء له عند سرل وجميع تلامذته من الوجودين الا اننا نريد هنا أن نبين بصفة خاصة أن مثالية هيجل كانت ثورة ضد المثالية الكانطية ولهذا فعلى الرغم من أن هيجل قد احتفظ من الفلسفة الكانطية بطابعها العقلى باعتبار أن الفلسفة لايمكن من وجهة نظره الا أن تكون عقلانية ، الا أننا نستطيع أن نعدد هنا بعض مظاهر الثورة التى شنها هيجل ضد المثالية الكانطية والتى يمكننا أن ننظر اليها على أن بها نفحات واقعية :

١ ــ فكانط قد نظر الى التفكير العقلى على أنه أولى ، أى سابق على التجربة . أما هيجل فرأى أن التفكير العقلى مصاحب للتجربة ومعاشر لها . والفلسفة كلها عنده تعقيل للواقع . وحين يتحدث كانط عن التجربة أو عن مادة التصورات فانه يقصد بها التجربة الممكنة والمادة أو الموضوع الممكن ــ من الناحية النظرية فحسب ــ أما هيجل فيعنى بالتجربة الواقعية المستمدة من الطبيعة والتاريخ . وكانط يفهم التصور العقلى على أنه فكرة ذهنية مجردة . أما هيجل فالتصور عنده تعقيل للشىء ، ومصاحبة دائمة لحياته الواقعية ولتطوره التاريخى حتى يتم لنا اكتشاف « **اللوغوس** » الذى يحركه . ولهذا كان علم المنطق عنده هو التصور الحى للعالم . وكانط يتحدث عن الكلى باعتباره تصورا مجردا . أما عند هيجل فالجزئى وحده هو المجرد لأنه معزول عن علاقاته بالاشياء الأخرى . أما الكلى فلا يمكن أن يكون مجردا ، بل انه هو الواقعى . لأن الشىء يحيا حياته الواقعية من خلال مجموعة العلاقات التى يكونها مع غيره من الأشياء الشبيهه له أو المغايرة له وهذه العلاقات هى التى يتألف منها بناء التصور الكلى . ولهذا كانت الدائرة التى يدور فيها المنطق التقليدى هى دائرة الذهن . أما الدائرة الخاصة بالمنطق الهيجلى فهى دائرة العقل ، باعتبار أن الذهن يتعلق بالمحدود فى حين أن العقل يتعلق بالعلاقات اللامحدودة ، وباعتبار أن الذهن لايعنيه سوى المعرفة من على بعد ،فى حين أن العقل يتعدى المعرفة الى معاشرة الوجود ومصاحبته .

ولهذا يمر الديالكتيك الهيجلى بلحظات ثلاث :

اللحظة الاولى هى اللحظة التى ينفصل فيها عن الواقع القائم ، ويحصل على استقلاله فى مواجهة كل المعطيات ، وهذه هى لحظة التجريد . وفى **اللحظة الثانية** لابد للفكر بعد أن يكون قد تجرد من كل مضمون أن يكتسب نوعا من التحديد ، ولابد أن يعين لنفسه موضوعا جزئيا يتعلق به . وستكون هذه اللحظة رفضا للحظة الاولى ، ونفيا للتجريد العام أو للتجريد اللامتناهى (كما يسميه هيجل) الذى رأيناه فيها . ولكن هذه اللحظة الثانية تجريد من نوع جديد لأنها تقوم على التعلق بموضوع محدد معزول . ولهذا فان الديالكتيك لا تكتمل دائرته الا **باللحظة الثالثة** التى ستكون تأليفا بين اللحظتين السابقتين أو بالاحرى ستكون نفيا للنفى أو رفضا . أى انها ستكون رفضا للتعلق بموضوع محدد وعودة الى الكلى الواقعى أو عودة الى حياة الشىء الجزئى فى داخل علاقاته . وهذا الكلى الواقعى سيكون بطبيعة الحال مختلفا عن الكلى المجرد اللامتعين الذى طالعنا فى أولى لحظات الديالكتيك . وبهذا تكتمل لحظات الديالكتيك الهيجلى : **لحظة اللامتناهى المجرد ـ لحظة التناهى ـ لحظة اللامتناهى الواقعى .**

وفى هذه اللحظة الأخيرة ستتحدد طبيعة الشىء المتناهى عن طريق علاقته باللامتناهى . وسيتحدد وجوده عندما نعرف ما الذى ترفضه طبيعته وما الذى ينقصه وما الذى ينفيه من الكل اللامتناهى المحيط به . وستكون حياة الشىء المتناهى قائمة فى هذا القلق الذى يشعر به فى داخله ، ويتبين من خلاله أنه قنطرة ومعبرة لتعينات جديدة ، وصراع لا هوادة فيه بين القوى الحائز عليها والقوى الأخرى التى يتطلع اليها . وحياته قائمة فى أنه هو وانه ليس هو . حياته الحقيقية قائمة فى أن يموت فى الصورة التى هو عليها الآن ، وفى أن يكتسب حياة جديدة . الحياة اذن هى الموت . والموت هو الحياة . ومن الواضح أن هيجل هنا قد استغل الفكرة المسيحية التى تقول بأن الله قد مات ، واتخذ منها قانونا يفسر به تطور الطبيعة كلها وتطور الأشياء فيها . اذ أن كل التعينات التى تتشكل بها الطبيعة والتاريخ معناها أن كلا منهما قد أصبح على علاقة بما ليس فيه أو بالغير الذى يسعى اليه ، وأنه قد مات ليكتسب حياة جديدة .

٢ ــ رأى هيجل أن المثالية الكانطية قد حصرت نفسهـا فى نطاق الذات الفردية ومقولاتها وفى حدود التجربة النظرية الممكنة عقليا فقط ، فكانت بهذا مثالية بمعنى الكلمة ، بالرغم من دفاع كانط عن نفســه فى هذه النقطة • أما هيجل فأراد أن يكون واقعيا • وتجلت هذه الواقعية ــ الى جانب ما ذكرناه سابقا ــ فى اعتماد الديالكتيك الهيجلى على التاريخ : **تاريخ الانسانية** ، الذى يمثل المعمل التجريبى للروح فى تطورها • فهيجل أهتم بالتطور الموضوعى لتاريخ الانسانية ونظر اليــه على أنه يمثــل الأرضية التى برزت على سطحها مراحل تطور الوعى الفردى • ويمثل هذا الاهتمام من جانب هيجل أحد الجــوانب الواقعية الرئيســية فى فلسفتــه •

وهيجل يعتقد بحق أنه لكى يمارس الانســان التفلسف لا يكفى أن يكون لديه وعى ، بل لابد أن يتحول الوعى الى وعى بالذات • وبعبارة أخرى رأى هيجل أنه يكفى من أجل أن يكون الانسان انسانا أن يكون لديه وعى ، ولكنه لا يبلغ مرحلة النضج الفلسفى الا اذا انعكس هــذا الوعى نفسه فأصبح وعيا بالذات • فى مرحلــة الوعى يثق الانســان بالوجود المباشر ويؤكد وجوده ويثبته • فهى اذن مرحلة للاثبات • لكن هــذا الاثبات الســاذج لا يستمر طويلا ، اذ سرعــان ما يتلوه النفى والرفض • والنفى أو الرفض أول خطوة من خطوات الوعى بالذات • فى الاثبــات يكون هناك ارتماء مــن جانب الفرد فى أحضان الطبيعــة والمجتمع ، وتكون السعادة أيضا • اما فى النفى فيبدأ الانفصال والتمزق بين الفرد والواقع الطبيعى والاجتماعى ، ويبدأ معهما الشقاء • والوعى بالذات عند هيجل وعى شقى بالضرورة ، لأن الســعادة التى لا تعرف الشقاء والهم سعادة ساذجة • فى المجتمع الاثينى القديم مثلا ، مجتمع المدينة اليونانية ، لم يستطع الانسان أن يشعر بالشقاء • كانت الوحدة العضوية القائمة فى المدينة كفيلة بأن تشــعر المواطن بالسعادة • لكن هذه السعادة كانت سعادة ساذجة ومبالغا فيها • وفى الطرف المقابل ، ظهرت المسيحية وجسدت شقاء الانسان وجعلته يعيش فى اليأس والتمزق لانها قامت على حلول ومحايثة الامتناهى فى المتناهى ، الامر الذى مزق

النفس الانســانية كل ممزق • وكان على هيجــل أن يوفق بين الروح الهلينية التى لم تشــعر بشقائهــا والروح المسيحيــة التى لم تشــعر بسعادتها • وكان عليه أيضا أن يمازج — من الناحية الاجتماعية — بين الفرد والمجتمع أو بين الجزء والكل • ويوفق بين الاتحــاد بينهما الذى عرفته المدينة اليونانية والانفصــال بينهما الذى عرفته الامبراطوريــة الرومانية وكان الأساس فى شــعور الانسانية كلها بالاغتراب • فى الامبراطوريــة الرومانية اكتشف الوعى أن الدولة التى تمثل الكل ليست الا قوة معادية تقف فى مواجهته ، واكتشف أيضا نمو روحه الفردية • لم تعد هنا العلاقة بين الفــرد والمجتمع تلك العلاقة الحيــة التى كانت تسود المدينة اليونانية بل أصبح المجتمع كلا بلا روح ، وأصبح ينظر الى الفرد على أنه مجرد شخصية قانونية ، وأصبح الفرد منطويا على مصالحه الذاتية ينظر الى الدولة على أنهــا عالم مستقل غريب عنــه • أصبح الاغتراب هنــا مرادفا للثقافة مع ملاحظة أن كلمة الثقافــة عند هيجل تعنى كل ما يصدر عن الانسان من شعر وتكنولوجيا واقتصاديات وشعور دينى وسياسة وفلسفة • وصاحب هذا الاغتراب اغتراب دينى بظهور المسيحية • وهيجل يصف هذه الفترة من تاريخ الانسانية فيقول أن السماء فيها قد ابتعدت عن الارض • واستمر الحال على هذا النحو حتى مجيىء الثورة الفرنسية التى استطاعت من الناحية النظرية أن تحقق فى رأى هيجل اقتراب الســماء مــن الأرض •

٣ — لكن القارىء قد يظن أن تحول الوعى الى وعى بالذات لا يتم عند هيجل الا عن طريق التأمل العقلى أو بمجرد انعكاس الفــكر على نفسه فى حركة من حركات الاستبطان • وهو مخطىء فى هــذا الظن • لأن الاساس فى تحــول الوعى الى وعى بالذات فى الثــورة الفرنسية الهيجلية هو الرغبة ، هو أن يشعر الوعى بتحرك رغبة ما فى داخلــه • وان أرغب فى شىء معناه اننى لن أكتفى بتأمله بل معناه أننى سأتحرك بالعمل والأفعال لتحقيق رغبتى واشباعها ، معناه أننى سأغير مــن وجود الشىء عن طريق استيعابه بالعمل والحركة • ومعنى هذا أن العلاقة بين الانسان والطبيعة لم تعد كما كانت فى الفلسفات السابقة على هيجــل

علاقة قائمة على التأمل بل أصبحت علاقة قائمة على الفعــل والعمل •
لا يستطيع الانســان أن يفهم الطبيعة الا بالعمــل ، ولا يستطيع أن
« **يؤنس** » الطبيعة أيضا ويكسبها دلالة انسانية الا به • وهذا العمل
ليس عملى وحدى بل عمل الآخرين أيضــا • انه نقطة لقاء بين أفعــال
الآخرين وفعلى • لم تعد الاشياء التى فى الطبيعة مجرد موضــوعات
للمعرفة والادراك بل أصبحت « **أدوات** » تحمل بصمات عمل الآخرين
وعملى • وهيجل هنا يقدم نظرة جديدة الى الاشياء فى تاريخ الفلسفة
كله ، كان لها أكبر الاثر فى الفلسفة المعاصرة كلها وحطمت ذلك الحاجز
الوهمى الذى كان قد أقامه كانط بين العقل النظرى والعقل العملى ، أو
بين النظرية والتطبيق أو بين ميدان المعرفة وميدان الاخلاق والسياسة •
« **فى البدء كان الفعل** » — وليست الكلمة — • هذا الشعار أطلقه جوته
وتبناه هيجل •

٤ — واذا كانت الرغبــة هى المحرك الاكبــر للوعى بالذات ، فان
هيجل فى وصفه لتطور الرغبة يقول أن الانسان يبدأ يرغب فى موضوع
معين لكنه سرعان ما يكتشف أنه يرغب فى موضوع آخــر • انها رغبة
جامحة لا يطفئها هذا الموضــوع أو ذاك ، بل يطفئها أن يجــد الوعى
وحدته الذاتية مع نفسه • وهــذه الوحدة الذاتية لا يمكن أن يجدهــا
الوعى فى هذا الموضوع أو ذاك ، ولا يمكن أن يجدها فى الموضــوعات
الحسية كلها بل يجدها عندما يلتقى بوعى آخر مثله • ولا نقصد هنــا
باللقاء ذلك اللقاء العابر الذى يتم فى الحياة العادية بين البشر والزملاء ،
بل نقصد به ذلك اللقاء العميق المؤثر الذى يربط ذاتين أوشخصين بمصير
واحــــد •

ومعنى هذا أن هناك أساسين فى تحول الوعى الى وعى بالذات
عند هيجل : الاساس الاول هــو الرغبة التى تتحقق بالعمل والفعل ،
والأساس الثانى أساس اجتماعى قائم فى التقاء وعيين • وهذا الأساس
الثانى هو الأصل فى كل ذلك الاهتمام الذى نشاهده فى الفلسفة المعاصرة
بالآخر والآخرين وبالمجتمع أيضا • الامر الذى لم يكن معروفا من قبل
فى الفلسفة المثالية • فكانت مثلا لم ينظر الى الآخر الا على أنه مجرد ذات
عاقلة فى جمهورية العقلاء •

٥ — وهذان الوعيان متصارعان بالضرورة لأن كل وعى بالذات يقوم فى أساسه على الغاء وجود الوعى الآخر ، لكن لمن تكتب الغلبة فى هذا الصراع ؟ يقول هيجل أن أحد الوعيين يتصف بالمخاطرة ، والآخر بالحرص والمحافظة على بمائــه • والوعى الاول يسميه هيجــل بوعى السيد • أما الثانى فهو وعــد العبد • ولما كانت الحيــاة لا تكتب الا للمغامرين فان الامر ينتهى بالعبد الى أن يفقد نفسه وحياته مــن شرط حرصه عليهما • أما السيد فستكتب له السيادة لأنه خاطر بحياته • يبدأ السيد بالنظر الى العبد على أنه مجرد أداة لتحقيق أغراضه • لكن هذه العلاقة لا تدوم طويلا • اذ سرعان ما يكتشف العبد أن وجوده هــام ورئيسى لحياة السيد ، ويفطن الى أن عمله وعرقه قد تركا بصماته على الطبيعة • وفى هذه اللحظة يكتشف العبد نفسه ، ويصــبح وعيه وعيــا بالذات ، ويتحول شعوره — وهذا هو المهم — من احساس بالعبودية الى شعور بالحرية • وما أثمــن الدرس الذى يلقنه لنــا هيجل هنــا (! فالحرية لا يستنشق عبيرها الا العاملون ، والعمل وحــده هو الذى يستطيع أن ينقل الانسان من ظلمات العبودية الى فجر الحرية • وثمة ملاحظات أخرى • ففى هذا الديالكتيك الرائع الذى قدمه لنا هيجل فى ظاهريات الروح وأطلق عليه أسم « **ديالكتيك السيد والعبد** » ، **أصبح** العمل ليس فقط الاساس فى الحرية بل أصبح أيضا الاساس فى التفكير نفسه ، لأن العبد لا يصل الى مرحلة التفكير فى ذاته ولا يصبح وعيــا بالذات الا بالعمل ومن خلاله •

هذه الخواطر التى رأيت أن أسوقها حول فلسفة هيجــل بمناسبة احتفال مجلة « **الفكر المعاصر** »بمرور مائتى عام على مولد صاحبها قد تقنع القارىء بالطابع الثورى فيها ، وقد لا تقنعه ويطلب بعدها المزيد • لكنها على أى حال كافية للدلالة على أن هيجل كان مجددا فى الفلسفة وكان باعث ثورة فيها •

بين التكنولوجيا والانسان

هذه المكانة الممتازة التى استطاع الانسان أن يستخلصها لنفســه فى هذا العالم بعد أن نجح فى نزع النقاب عن عالم الاساطير والاوهام التى كانت تحجب رؤيته ، وبعد أن كان قد أكد له بطليموس أنه أصبح مركز هذا الكون ومحوره الذى يدور حــوله ... هل استمرت ؟ كلا . لم تستمر ــ على الأقل فى الظاهر ــ .

وكان كوبرنيكس هو أول من وجه الضربات ضد هذه المكانة . كان أول من حطم تلك الشرنقة التى نسجها الانسان حول نفسه وأحاطهــا بكرات بلورية . لم يعد الانسان عند كوبرنيكس ، بل ولم تعد الارض التى يعيش عليها الانســـان الا نقطة ضئيلة وسط مجموعة هائلة مــن الأجرام والافلاك . وفقد الانسان مكانته أو قيل ذلك عنه ولم يعد مركز العالم .

وكان داروين هــو الذى وجــه الضربة الثانية . فقــد علم داروين الانسان أنه ليس الا حلقة فى التطور الكونى . وأن المليونين من سنوات التاريخ وما قبل التاريخ التى يعلمها ليست الا مرحلة خاطفة فى المسيرة الشاملة للحياة . فتضاءلت بهذا مكانة الانسان أمام نفسه .

وتلقى الانسان ضربة أخرى على يد التحليل النفسى عند فرويد . فالحتمية التى جعل منها فرويد قانونا يسود الحياة النفسية وتتحكم فى النفس البشريـــة جعلت تلك النفس تبدو أمامنـــا وكأنهــا ملتقى خيوط متشابكة أقبلت عليها من كل صــوب . مجرد نقطة تلتقى عندها قــوى كثيرة لا معقولة ولا شعورية ، صادرة تارة من الأنا الأعلى التى تمثــل سلطة التقاليد الموروثة والمثل العليا ، وتارة أخرى من الأنا البيولوجية أو التحتية بما تشمل علية مــن غرائز وميول . وتضاءلت مرة أخــرى

صورة « وعى » الانسان الفرد . واهتزت صورة الانسان المسئول عن أفعاله .

ثم كانت الماركسية فأجهزت على ما بقى من مكانة الانسان ... جعلت الماركسية الانسان خاضعا لمجموعة من الظروف الانتاجية والاقتصادية بحيث بدا الانسان فيها وكأنه أثـر أو معلول لسلسلة مـن الصلات والتتابعات العلية التى لا حيلة له بازائها . أصبح الانسان فى الماركسية مجرد « حامل » لعلاقات الانتاج . وأصبح الفرد بازاء المجتمع مجرد رأس فى القطيع .

وكانت البنيانية أيضا . أعلن ليفى شتراوس مثلا أن « الوعى هو العدو الخفى لعلوم الانسان » . أصبح وعى الانسان فى البنيانية خاضعا لسلسلة من الهياكل والمخططات البنيانية التى أقامت بين وعيه الشعورى الذى زلزل فرويد كيانه الداخلى وأحاط ماركس كيانه الخارجى بأسوار من حديد مجموعة أخرى من الوسائط والاجهزة أسهمت هى الأخرى فى تكبيله وسجنه ، وجعلت حتى قدرته على التعبير اللغوى فضلا عن سلوكه الاجتماعى كله خاضعا لشبكة أنثروبولوجية صارمة تحمل مجموعة مـن الهياكل والاجهزة المستقلة عن وعيه ، والتى تقف فى مواجهته ويجـد نفسه مضطرا الى الخضوع لها بالرغم منه .

وأخيرا جاءت التكنولوجيا لتقف على قمة هذا الهرم . فالتكنولوجيا قد أحلت الآلة محل الانسان ، وحولت هذا الأخير الى رقم . التكنولوجيا أظهرت الانسان أمام نفسه بأنه لم يعد شيئا ، وقضت على مبادراتـه وأحلامه الرومانتيكية ، وباعدت بينه وبين قدراته الابداعية الى الأبد .

ماذا بقى للانسان بعد هذا ؟ لاشىء .

« لقد مات الانسان » .

تلك هى الصيحة التى أطلقها نيتشه منذ ثلاثة قرون والتى يبدو أن عناصر الصورة التى رسمناها حتى الآن لمكانة الانسان ومركزه المتدهور فى هذا العالم تؤكد صدق نبوءتها .

لكنها ليست الا صورة تبسيطية ساذجة يتورط فى تقديمها بعض الكتاب عند مناقشتهم لهذا المذهب أو ذاك من تلك المذاهب والاتجاهات الفكرية التى أشرنا اليها الآن • وهى قطعا ليست بالصورة الصحيحة •

فكوبرنيكس الذى جعل الارض والانسان من فوقها يدوران حول الشمس لم يرغب فى الحط من قدر الانسان بل وضعه فى مكانه الموضوعى العلمى • وألقى به الى جانب الاشياء والاجرام الاخرى فى الكون ، بدلا من أن يجعله ويجعل من عقله محور هذا الكون • وداروين الذى جعل الانسان حلقة من حلقات التطور أراد أن يربط تكوينه بجذوره الارضية والحيوانية والنباتية • ولكن هذا التصور لايؤدى أو لاينبغى أن يؤدى بالضرورة الى أن يفقد الانسان مكانته السامية التى كرمه الله بها • اذ مازال الباب مفتوحا على مصراعيه للقاء مابين الداروني والنظرة الدينية والقرآنية منها بصفة خاصة حول مشكلة خلق الانسان •

رفرويد الذى جعل الأنا الشعورى خاضعة للأنا البيولوجية اللاشعورية جعل فى الوقت نفسه علاقات الانا بالواقع الخارجى شعورية تماما ، وترك باب التكيف مع متطلبات هذا الواقع الخارجى مفتوحا أمام النمو الانسانى •

والماركسية من الممكن أن نقدمها أيضا من زاوية أخرى تختلف عن الزاوية الشائعة التى أشرنا اليها سابقا ، نقدمها على أنها تلك الفلسفة التى نجحت فى القضاء على صورة الوعى المنعزل للانسان المجرد ، وربطت وجوده بالظروف المحيطة به ، طبيعية كانت أو اجتماعية أو تاريخية على نحو أصبح تأثير الانسان فى الكون وفى المجتمع مضمونا ، باعتبار أن هذا التأثير لا يمكن أن يظهر ويكون فعالا الا من خلال أرضية موضوعية • الأمر الذى ساعد على تأسيس حقيقة الفكر وتأسيس حقيقة كل فعل ثورى • أى أنها مكنت لتأثير الانسان وفاعليته •خلافا لما يقال عنها دائما من أنها انتهت الى طمسهما أو الغائهما • وان كانت بعض نصوصها توحى بذلك •

والبنيانية لاتمثل أو لاينبغى أن تمثل قيودا على فاعلية الانسان ،

اذ أن الاجهزة والهياكل التى تقدمها لا. لا تنشأ ولا تنمو فى غيبة الانسان بقدر ماتمثل قنوات وأنساقا من العلاقات يدخل معها الانسان فى ديالكتيك واع يؤدى الى خصوبة تجربته مع الواقع واثرائها •

وأخيرا فان التكنولوجيا لم تلغ الانسان ، بل ساعدته على اكتشاف أكثر الوسائل خصوبة وايجابية فى استثمار الطبيعة ، ويسرت له سبل معيشته مما جعله أكثر تحكما فى حياته وأكثر استمتاعا بها •

هذه العناصر كما عرضناها الآن تقدم لنا الصورة فى وضعها الصحيح•
أما الطريقة التى وضعناها بها فى صدر المقال فقد قدمت لنا الصورة فى وضعها المقلوب •

والذى أردت أن أوضحه من هذه المقدمة أن الموقف العدائى الذى يقفه البعض من التقدم التكنولوجى الذى يمثل سمة عصرنا يرتبط بموقف عدائى عام وقفه فى الماضى ومازال يقفه حتى اليوم كثير من الرافضة أعداء التقدم وكثير من الحالمين الذين قدموا لنا صورة غير واقعية لانسان متسلط مجرد ذى وعى منعزل يجتر تصوراته • وعلى عكس ماظن أو ربما على عكس ما كان يؤمل هؤلاء وأولئك فان الانسان قد خيب أملهم جميعا• فها هو ذا لم يمت بعد • ومن المؤكد أنه سيوالى انتصاراته وغزواته التى أشرنا الى بعضها ، والتى أخطأ البعض وصوروها على أنها انتكاسات فى طريق تقدم الانسان واثبات وجوده •

* * *

أعداء التقدم التكنولوجى كثيرون • سنبدأ بالفلاسفة منهم • وسنشير الى موقف اثنين من كبار الفلاسفة المعاصرين فى هذا الصدد وهما كارل ياسبرز وهربات ماركيوز •

ففى كتاب « الموقف الروحى للعصر » الذى ألفه ياسبرز عام ١٩٣٠ يتخذ المؤلف موقف المفكر الناقد للحضارة المعاصرة تلك الحضارة الآلية التى أخذت تحاصر الانسان من كل جانب ، وتخضعها لعقلانية صارمة

ولحساب دقيق يباعدان بين الانسان وبين منابع الشعور فى حياته .فالآلة فى عصرنا الذى نعيش فيه لم تعد مجرد أسلوب فى الانتاج بل أصبحت أسلوبا فى الحياة . انها طوقت حياة الانسان بحيث لم يعد للفرد مكان فى مثل هذا العالم الآلى . لم يعد كيان الفرد مصونا ، لم تعد شخصيتـــه متميزة . أصبح فى وسع الآلة أن تستغنى عنه . وفى أحسن الاحـــوال أصبح فى استطاعتها أن تستبدل به شخصا آخر يقوم مقامه . أصبح الافراد يعملون فى خدمة الآلة . وأصبح التبرير الوحيد لوجودهم أنهم يعملون من أجل الكل . نجحت الآلة فى طمس الوجود البشرى وابتلاع الكيان المتميز للشخصية الانسانية وحولتها الى وجود « عام » ، انتهى بتهديد الانسان وضياعه وقلقه . وهذا الموقف العدائى للتكنولوجيـــا يرتبط عند ياسبرز بموقفه ضد العلم بوجه عام ، وضد قصوره عـــن الاحاطة بكل جوانب الحياة الانسانية ، التى تتسع عنده لتفسح مكانا الى الايمان . وهذا ماقدمه فى كتابه الرئيسى « الفلسفة » وفى كتاب آخر له هو كتاب « الايمان الفلسفى » . وهو موقف يرتبط أيضا بالموقــف العدائى الذى وقفه ياسبرز ضد الكيان الجماهيرى للانسان المعــاصر ، وبخاصة فى المجتمعات الشمولية . ويتصل بفكرة السقوط فى « الانسان المجهول » التى يعالجها كثير من الفلاســفة الوجوديين مثل هيدجــر وميرلوبونتى وجبريل مارسل من زوايا متعددة لكن يجمعها خط فكرى واحد ، ويعالجها كذلك فلاسفة الشخصانية من منظــور مختلف بعض الشىء .

وقد وقف هربارت ماركيوز هو الآخر نفس هذا الموقف العدائى من التقدم التكنولوجى فقد لاحظ فى كتابه المشهور « الانسان ذو البعــــد الواحد » أن المجتمع الصناعى الذى يبلغ أقصى درجات تقدمه فى البلاد الرأسمالية الكبرى ولاسيما الولايات المتحدة يمارس من خلال هــــذا التقدم التكنولوجى نفسه درجات كثيرة من التسلط والقهر على الافراد العادين . لأن كل شىء فيه أصبح محسوبا حسابا دقيقا ، ولان حاجات الانسان ورغباته حتى العقلية منها قد خضعت لانواع من التحكم الآلى المنظم الذى شعر الانسان بازائه بلون جديد من القهر أو الاستعباد ،

لم يمارس هذه المرة بفعل طاغية أو حاكم مطلق بل باسم العقل وباسم زيادة المعقولية فى تنظيم الانتاج وتوزيعه فى العالم الرأسمالى وفى ظل الازدهار الاقتصادى الذى يتمتع به هذا العالم • ولاحظ ماركيوز أيضا أن ضحايا هذا اللون الجديد من القهر لايقاومونه ولا يتمردون عليه ، بل يشجعونه ويعملون على استمراره والمحافظة عليه ، لانهم هم الذين يستهلكون منتجات المجتمع الصناعى ، وهم الذين يهمهم أن يكون الانتاج وفيرا متنوعا ، يرضى رغباتهم ويسد حاجاتهم • وهكذا لاحظ ماركيوز ان التقدم التكنولوجى فى المجتمع الصناعى يتجه الى آفاق شمولية تستغرق الفرد بأكمله فى جميع جوانبه ، وتقدم الى هذا الاخير فى حياته اليومية والفكرية اتجاهات محسوبة مقدمـا ذات استجابات ذهنية وانفعاليـة وسلوكية محسوبة أيضا ، لانها تربط المستهلك بالمنتج وبالمجتمع ككل ربطا دقيقا محكما يمتنع بازائه كل رفض • ويؤدى الى توحد تام بين الفـرد والمجتمع أو يؤدى الى أن يصبح الانسان ذا بعد واحد • وهذا البعد الواحد هو البعد الذى يريده النظام الاجتماعى القائم بكل ما يسيطر عليه م نمؤسسات احتكارية تسيطر على أجهزة خاصة للدعاية والاعلام تنجح فى بث العقيدة التى تريدها وفى الترويج للمنتجات التى تهمها • وفى هذا الجو يزداد الشعور بالاسـتقرار • ويزداد تحالف رجـال السياسة مع رجال الاعمال فيصبح رؤساء الكارتلات والترستات رجـال سياسة ويصبح رجال السياسة أعضاء فى مجالس ادارة تلك المؤسسات• ويتعاون الجميع فى المحافظة على الاوضاع القائمة فى المجتمع واستمرارها وفى اماتة كل رغبة فى التغير الاجتماعى الحقيقى • وهكذا يكتسب المجتمع التكنولوجى الحديث صفة الاستقرار التى يتجنب بهـا كل التغييرات المفاجئة • ويشيع هذا الاستقرار فى الطبقات العاملة نفسها لأنها تصبح ولاهم لها الا تحسين معيشتها • وتفطن الى أن هذا الهدف لن يتحقق الا بزيادة الاندماج فى النظام القائم وبزيادة خضوعهم له •

فالمجتمع التكنولوجى فى العالم الرأسمالى المعاصر توجهه اذن فى رأى ماركيوز الفلسفة الوضعية • مع ملاحظة أن ماكيوز يفهم من هذه الفلسفة أنها فلسفة المحافظة على الاوضاع القائمة ويرى أن كل فلسفة

وضعية تقيد نفسها بالمعطيات التجريبية القائمة ولا تتطلع الى تجاوزها لابد أن تكون فلسفة محافظة • وفى كتاب آخر له هو كتاب « العقل والثورة » يقدم لنا ماركيوز شواهد متعددة تثبت أن المذهب الوضعى كان منذ بداية نشأته على يد أوجست كومت حتى صوره المتطورة فى الوضعية التحليلية المعاصرة مرتبطا بنوع من النزعة المحافظة ، ومن الرضوخ للنظام الاجتماعى القائم وعدم الرغبة فى تغييره • وعلى العكس فان الاتجاهات العقلية فى الفلسفة كانت دائما اتجاهات ثورية رافضة لجزء من الواقع على الاقل ، وتقيد نفسها بهدف الرغبة فى التغيير الحقيقى •

وقبل أن نمضى فى تتبع طراز آخر من النقد الموجه ضد التقدم التكنولوجى المعاصر نود أن نعقب بكلمة أو كلمتين على هذا النقد الفلسفى الذى وجهه ماركيوز وياسبرز • والملاحظة الاولى التى تقفز الى الخاطر فى هذا الصدد أن نقد ماركيوز لايتصل بالتقدم التكنولوجى فى المجتمعات النامية مثل مجتمعنا العربى ، وهو ما يهمنا هنا بصفة خاصة • وانما يتجه فقط الى نقد هذا التقدم فى المجتمع الصناعى الذى بلغ أقصى درجات تطوره فى المجتمع الرأسمالى • فهذا التقدم التكنولوجى الالكترونى المتطور الذى يتحدث عنه ماركيوز ويحلل آثاره ونتائجه لم نبلغه حتى بعد • بل اننا لم نقف بعد الا على الدرجات الاولى فى سلمه • وهو بالتالى لايعنينا بصفة مباشرة • ولكن يهمنا هنا أن نوافق ماركيوز على اتجاهه العام فى نقد الفكر الوضعى التجريبى • اذ أننا كثيرا ما نقدم هذا النوع من الفكر فى بلادنا على أنه هو الفكر العلمى ، وذلك فى مقابل الفكر الميتافيزيقى الذى يتضمن بالضرورة تجاوز الوقائع التجريبية والقدرة على العلو عليها • ولكن هذا غير صحيح • فالميتافيزيقا ليست خرافة اذا كانت تدرب العقل على الرفض وعلى التطلع الى آفاق جديدة وراء المعطيات التجريبية المباشرة • بل انها بهذا المعنى تصبح ضرورة لكل انسان ثورى لايرضى أن يقيد نفسه بتجريبية قاصرة تحصر نفسها فى الوقائع والاوضاع القائمة •

أما نقد كارل ياسبرز للتقدم التكنولوجى وما يتصل به من طابع

رومانسى نجده عند الفلاسفة الوجوديين بوجه عام ، فمن الملاحظ أن هذا النقد نقد عام وغير محدد • وهو يقدم لنا التكنولوجيا على أنها وزر ارتكبته الانسانية وعليها أن تتطهر منه • ومثل هذا الموقف من الفيلسوف موقف غير واقعى يريد منا صاحبه أن نعود الى الوراء ونتجاهل الواقع ونتناطح مع التكنولوجيا ونرتمى فى أحضان الطبيعة • وكل هذا غير ممكن وفات أوانه • وليس بصحيح ما يقال حول هذا النقد من أن التكنولوجيا أفقدت الانسان شخصيته المتميزة وشلت تفكيره وأماتت قدرته علـى التذوق الفنى والجمالى • اذ أن التقدم التكنولوجى هو الذى أتاح لنا الآن أن نتذوق الموسيقى على شريط تسجيل ، وأتاح أن نطرب للموسيقى الالكترونية ، ونستمتع بروائع اللوحات العالمية والمصنفات الفنية فى نسخ دقيقة رخيصة الثمن • وهو الذى أتاح فرصة مشاهدة التليفزيون الملون وفرصة التحكم فى احصاءاتنا بواسطة الحاسبات الالكترونية • وأتاح أيضا فرصة الاستمتاع بتجارب روحية عميقة لاكبر عدد ممكن من الناس بعد أن كان الاستمتاع بها محصورا فى أقليـــة معدودة على الأصابع •

وهذا التقدم التكنولوجى الذى ملأ حياتنا المعيشية وسيطر عليها هو الذى يتح الآن لربات البيوت ولنا جميعا الاستمتاع بأوقات الفراغ على نحو أفضل • وبالتالى فانه هو الذى يتيح النمو لشخصيتنا الابداعية • ولهذا كله فاننا نفضل نقد ماركيوز الذى وجهه ضد مجتمع معين هـــو المجتمع الصناعى المتقدم على نقد ياسبرز والوجوديين الذى وجهوه بشكل عام غير محدد ، وصبوا جام غضبهم فيه على التقدم التكنولوجى كله من ناحية المبدأ ومن ثم جاء نقدهم مفتقرا الى الموضوعية فضلا عن أنـــه يناطح روح العصر •

وأيا ما يكون الأمر فان هذا النقد الذى وجهه فريق من الفلاسفة الى التقدم التكنولوجى له فائدة كبرى اذ أنه لقننا درسا عميق المغزى • وهو أن مناقشة التقدم التكنولوجى ليست وقفا على التكنوقراط وحدهم• فقد تشعبت وتشابكت مشاكل التكنولوجيا الحديثة بحيث شملت الحياة كلها • ولم يعد من الممكـــن أن نترك أمر مناقشـــة نتائجها وآثارهـــا للمتخصصين وحدهم • لم يعد من المستساغ أن ندع العلماء والخبراء

وأصحاب الاتجاهات التحليلية يتكلمون باسمنا أو باسم الانسان فى مجال بلغ من الشمول والاتساع ما بلغته التكنولوجيا فى حياة الانسان المعاصر. لقد تعاظم الاحساس بين الناس بأن هؤلاء التكنوقراط والخبراء لو ترك لهم أمر الفتوى فى كل ما يتصل بهذا المجال الحيوى لاصبحوا مراكز قوة ، وربما خضعوا لرجال السياسة وأهوائهم ، ولأمسكوا بمصير الانسانية فى أيديهم يوجهونه ربما الى الدمار الشامل . حقا ، ان مجال التكنولوجيا وتطبيقاتها المختلفة مجال تخصصى دقيق ، يستغلق فهمه على الناس العادين وعلى كثير من العلماء أنفسهم . لكن المشكلات التى تخلقها التكنولوجيا لايمكن حلها بالتكنولوجيا وحدها . ولايمكن للخبراء أن يقدموا لنا النظرة الشمولية التى تهم الانسان كانسان فى هذا المجال الحيوى . هذا بالاضافة الى أنه اذا أحس الرجل العادى بأن حياته كلها ووسائل التعبير عنها لم تعد فى يده وبأنه أصبح خارج اللعبة كلها فان هذا من شأنه أن يصيبه بالاغتراب وأن يضيف جهازا جديدا الى قائمة الاجهزة المتعددة التى أصبحت تحاصره فى حياته وتزيد من جرعات الاغتراب التى كتب عليه أن يتجرعها من عالمنا المعاصر .

لهذا فانه مهما كانت قيمة آراء الفلاسفة فى مجال التكنولوجيا فانهم بمجرد مناقشتهم لمشكلاتها يكونون بهذا قد كسروا الاحتكار الذى يضربه التكنوقراط حولها وأسهموا فى تبصير الرأى العام بنتائجها وآثارها المباشرة وغير المباشرة على البيئة كلها وعلى الانسان باعتباره انسانا .

واذا نظرنا بعد هذا نظرة فاحصة الى علاقة التكنولوجيا بالانسان فان أول ما ينبغى أن نسجله فى هذا الصدد أن التقدم التكنولوجى لا يعنى فقط تقدما فى أجهزة البحث العلمى ، بل يعنى تقدما فى حياة الانسان الاجتماعى . فقد كان ينظر الى الاجهزة العلمية المختلفة كالميكرسكوب والتلسكوب مثلا على أنها مجرد امتداد لحواس الانسان وتوسيع لقدراته الابصارية والسمعية ونحوها . ومعنى ذلك أن هذه الأجهزة كانت تتصل فى المحل الأول بتجارب العلماء فى معاملهم . حقا ان تجارب العلماء دائما لها صلة غير مباشرة بتطبيقات العلوم فى حياة الناس العاديين ، لكن هذه الصلة لم تكن ظاهرة للعيان ، ولم تكن الأصل فى البحوث العلمية . بل

أن من العلماء الطبيعيين من رفض النظر تماما الى تلك الصلة • وقصة مدام كورى عند اكتشافها عنصر الراديوم معروفة • فقد قيل لها حينذاك ان الراديوم سيؤدى الى خدمات جليلة فى مجال العلاج الطبى مثلا • فردت بأن هذا لا يهمها لأن ما كان يهمها هو البحث العلمى المجرد • ومعنى هذا أن مدام كورى قد فصلت فصلا قاطعا بين الانسان العالم والانسان الاجتماعى • والأمر يختلف تماما عند الحديث عن الوسائل التكنولوجية الحديثة • فانها موجهة أصلا الى ميادين الانتاج والاستهلاك وأسلوب المعيشة للناس العاديين • والاهتمام بكل هذه الميادين يبرز فى المحل الأول عند البحث فى التكنولوجيا • ومعنى هذا أن الأساليب التكنولوجية الحديثة لم تعد مجرد وسائل متقدمة فى البحث العلمى المجرد لأنها تقوم أصلا على تيسير حياة الانسان العادى منظورا اليه كانسان اجتماعى • وهذا أمر طبيعى من حيث أنها متصلة اتصالا وثيقا بالانتاج الذى يتحدد معناه عند توضيحنا للعلاقة بين الآلة والانسان •

هذا من ناحية • ومن ناحية ثانية فان الوسائل التكنولوجية الالكترونية الحديثة فضلا عن أنها ليست مجرد أجهزة علمية فانها كذلك ليست مجرد « وسائل عمل » فى عملية ترويض الطبيعة واستغلال الانسان لها • ففى أثناء الثورة الصناعية الأولى بعد اكتشاف البخار والكهرباء كان ينظر الى الآلة على أنها تطوير للعمل اليدوى وامتداد للقوى العضلية للعامل ، وعلى أنها وسيلة عمل متطورة لحسن استغلال موارد الطبيعة وتطويعها للانسان • ونشأت فجوة كبيرة بين الانسان والآلة • وترتب على التقدم الآلى بطالة كثير من العمال واستغناء أصحاب رؤوس الأموال عنهم • كان العامل فى ذلك العصر الصناعى الأول مجرد متفرج على الآلة • وكان يعهد اليه فى أغلب الأحوال بعمل متخصص دقيق أو بمراقبة جزء معين من عمل الآلة أو المكنة لا يتعداه الى غيره • وشاعت منذ ذلك الحين الصورة الشهيره بأن العامل مجرد ترس فى عملية الانتاج •

وأعتقد أن عناصر هذه الصورة قد تغيرت تماما فى التقدم التكنولوجى الحديث • ذلك أن هذا التقدم التكنولوجى كما حطم الحاجز

بين الانسان العالم والانسان الاجتماعى ، كذلك فانه حطم أيضا الحاجز القائم بين الانسان العالم أو العامل وبين الانسان الاجتماعى • فالنمو المذهل للسكان الذى صاحب التقدم التكنولوجى الحديث قد ضاعف من احتياجات الجماهير من استهلاكهم للمواد الغذائية والملابس والأجهزة الالكترونية التى دخلت كل بيت • وازدياد حدة الصراع بين القوى الدولية قد ضاعف من فرص المواجهة المسلحة بين هذه القوى ، وأدى بالفعل الى قتال بين القوى الصغرى التى تساندها تلك القوى الكبرى • وقد أدى هذا كله الى التقدم التكنولوجى فى مختلف الميادين • وأدى بالتالى الى شدة الطلب على العمال الفنيين والتكنولوجيين • وهذا معناه أن التقدم التكنولوجى لن يؤدى فى أغلب الظن الى توفير أو بطالة فى العمالة •

ومن ناحية أخرى فان التقدم التكنولوجى قد ساعد على تضييق الفجوة التى كانت قائمة بين الآلة أو المكنة والعامل • وذلك لأن هذا التقدم حمل معه بلورة وظائف الانسان الذهنية فى عمليات تكنولوجية تمثلت فى أجهزة الاشراف والتحكم والاختبار والبرمجة للعمل الآلى • وبهذا لم تعد الآلة غريبة عن الانسان ، بل حمل التقدم التكنولوجى معه نمطا جديدا للانسان نفسه ولحياته الواعيه كلها بما تتضمنه من حياة اجتماعية فاذا كانت التكنولوجيا قديما قامت بالعمل اليدوى للانسان فانها تقوم الآن بالعمل الذهنى نفسه • وقد ينظر البعض الى هذا الامتداد التكنولوجى على أنه نكسة أشد وطأة أصابت الحياة الشعورية أو الواعية للانسان وزادت من تحكم الآلة فيه • لكن هذا غير صحيح • وذلك لأن الانسان فى الثورة التكنولوجية لم يعد عبدا للآلة ولم يعد متفرجا على ما تؤديه المكنة بل اكتسبت وظائفه الذهنيه نفسها أبعادا جديدة • وبهذا أصبح الانسان فى الثورة التكنولوجية مشاركا بعد أن كان متفرجا فى أحسن الأحوال • لم يعد يحس الانسان مع هذه الثورة بأن عضلاته هى التى اكتسبت قوة جديدة بل أصبح يحس بأن قواه الذهينة الواعية هى التى ازدادت قوة • ان شعور الانسان بازاء التقدم الآلى فى الثورة الصناعية الأولى كان أشبه بشعور البطل الرياضى الذى يرقب عضلاته

وهى تزداد فتوة • ولكن هذا النمو لم يكن له أى أثر ايجابى على نمو شخصيته وازدياد احساسه بكيانه وجوهره الحقيقى • أما الثورة التكنولوجية وما حملته من تقدم فى علوم السبرناطيقا وما تطلبته من مشاركة الانسان فى أجهزة البرمجة والتحكم فقد أشعرته بنمو شخصيته وازدياد قواه العقليه الواعية •

ومعنى هذا أنه اذا كانت الثورة الصناعية الأولى قد أدت الى نمو الجماد على حساب الانسان فان الثورة التكنولوجية ــ على العكس من ذلك ــ قد حققت نوعا من التكامل بينهما ، وجمعت بينهما فى كل متآلف لم يعد من المقبول معه أن نتحدث عن عبودية الانسان للآلة •

أكثر من هذا • فلما كان التقدم التكنولوجى لا يمكن أن يقوم به العامل وحده بل يقوم به المهندس الفنى جنبا الى جنب مع علماء الاجتماع والنفس والمكتبات وخبراء العلوم الانسانية واللغويات والاقتصاد والاحصاء •• الخ فان هذا قد أدى الى تحطيم الحاجز بين العمال وأصحاب الياقات البيضاء • وأصبح الجميع أعضاء فريق واحد • فعمليات البرمجة والتصنيف والاحصاء •• الخ يشارك فيها عالم الانسانيات مع الميكانيكى الذى يدير الحاسب الالكترونى • وأصبحت الخدمات الاجتماعية والترفيهية والثقافية والفنية صناعات هى الأخرى • ولابد أن يؤدى هذا التطور فى النهاية الى تضييق الفجوة بين الطبقات الاجتماعية ، وتخفيف حدة الصراع الطبقى •

لكن سيظل الصراع الطبقى قائما فى المجتمعات التكنولوجية الحديثة اذا خضع التقدم التكنولوجى فيها الى السياسات الاستعمارية المتسلطة وبخاصة فى المجتمعات الرأسمالية • فليس هناك ما يمنع أن يسحب الموجهون لسياسة هذه المجتمعات باليسار ما حققه التقدم التكنولوجى فيها باليمين من اذابة الفوارق بين الطبقات • حينئذ سيصبح جيش علماء الانسانيات والتكنوقراط والعمال الفنيون فى هذه المجتمعات يعملون بتوجيه من رجال السياسة وسيعمل الجميع ضد مصالح الشعوب وضد مصالح الجماهير العريضة فى تلك المجتمعات نفسها • وبهذا يعمل هؤلاء

الساسة على اذكاء حدة الصراع الدولى وحدة الصراع الطبقى فى مجتمعاتهم نفسها •

* * *

والنتيجة التى نود أن نخلص اليها بعد هذا أن التقدم التكنولوجى الالكترونى الحديث قد حقق بالقياس الى العصر الصناعى الأول فى مجال علاقة التكنولوجيا بالانسان نتائج ايجابية لاشك فيها من حيث النظرة الى الانسان على أنه انسان اجتماعى ومن حيث تحطيم الحواجز بين الانسان والآلة •

لكن ليس هذا معناه أن التقدم التكنولوجى الحديث لم يحمل معه نتائج أخرى قد ينظر اليها البعض على أنها نتائج سلبية ، وذلك عندما نلتفت الى علاقة الانسان بالبيئة التى يعيش فيها فليس من شك فى أن التقدم التكنولوجى الحديث لم يكن مجرد استغلال مهذب قام به الانسان فى رفق وهوادة للطبيعة ، بل كان فى أغلبه غزوا لها واعتداء عليها • ويبدو أن الطبيعة من جانبها ليست بالعدو الهين أمام الانسان ، ولم تكن لينة الجانب دائما أمام غزواته لها فقد أقام الانسان السدود مثلا وشيد محطات القوى الكهربائية الضخمة ليحول مجرى الأنهار ويزيد من التحكم فى مياهها ومن استغلاله لقواها • ولكن الانسان فى كل هذا غالبا ما ينسى أن البيئة اذا طاوعته فى جانب فانها تظل عصية عليه وتعلن عن تمنعها وعدم رضاها عن تدخله فى جانب آخر • فقد نجحت السدود فى تخزين المياه ، ولكن كان من نتائج اقامتها أن امتلأت البحيرات والأنهار بالحشائش والرواسب الطينية • وأدى تنفيذ مشاريع الرى الكبرى فى بعض أجزاء العالم الى انفصال الأملاح عن الأرض وتركيزها على السطح مما انتهى بمساحات واسعة من الأرض الى أن أصبحت غير صالحة للزراعة • ومناقشة الآثار الجانبية لاقامة السد العالى فى أسوان تدخل فى هذا الباب اذ أن بناء السد أدى مثلا الى حجز الطمى وازدياد سرعة اندفاع المياه مما ساعد على سرعة تآكل الجسور • واستعمل الانسان المبيدات المختلفة فى مقاومة الحشرات • ولكن هذه المبيدات مع نجاحها فى الهدف الذى صنعت من أجله الا أنها تحتوى على نسبة عالية من

السموم هددت حياة الحيوان والانسان فى البيئة التى اســتعملت فيها وأدى استعمالها الى تلوث هذه البيئة • وفى مجال الأدوية والعقاقير من المعروف أن بعض الأدوية لها آثار جانبية ضارة فى الوقت الذى لا يجادل أحد فى فائدتها فى شفاء مرض معين • فالعلاج بالمضادات الحيوية مفيد ما فى ذلك شك ، لكنه ضار عند من تكون لديه حساسية منه ، وهو يؤدى فى كثير من الأحيان الى تزايد العدوى بفطريات الفم وظهور التهــابات حادة فى الجلد وأجهزة التناسل • ولا يشــك أحد فى فائدة الســيارات وأجهزة التدفئة والمصانع المنتشرة فى المــدن الكــبرى والضواحى ولكن أضرارها فى تلوث البيئة أمر محقق • اذا أن استعمالها وادارتها يتخلف عنه غازات تحتوى على حامض الكربون وهذا الغاز يتحلل فى رطوبة الجو ليتحول الى حامض الكبريت الذى يعد مسئولا عن تآكل كثير من المبانى واحداث كثير من الخسائر • وقد هلل العالم فى نهاية القرن الماضى عند اكتشاف أشعة اكس ، ولكن الأضرار البالغة التى أصابت بها هذه الأشعة عظام الانسان والجينات جعلت العالم يخفف من حماسه لها • وهناك مشروعات تكنولوجية كبيرة تسببت فى احداث خسائر اقتصادية تفوق أضعاف ما حققته من مكاسب •

لكن هذه النتائج السلبية للتقدم التكنولوجى الحديث لا ينبغى أن تجعلنا نقف موقفا عدائيا من التكنولوجيا • فلا يعارض هذا التقدم الآن الا انسان فقد عقله أو انسان لا يريد أن ينتمى الى عالمنا المعاصر • وكل هذه الآثار الضارة التى يخلفها التقدم التكنولوجى على حياة الانســان والحيوان من الممكن أن نعالجها ويحسب حسابها ونعمل ما فى وسعنا على تجنبها والحد من آثارها ، وكلها ينطبق عليها : « وداونى بالتى كانت هى الداء » • وبهذا نجنى ثمار التقدم التكنولوجى ونتفادى فى الوقت نفسه آثاره الضارة ، فنكون قد ضربنا عصفورين بحجر واحد •

ومن المسلم به أن التقدم التكنولوجى قد حقق ارتفاعا فى انتاجية العمل • وأصبحت الخدمات الاجتماعية والترفيهية والثقافيــة والفنيــة ووسائل الاتصال بين الناس وطرق مكافحة الجريمــة بفضــل التقــدم التكنولوجى صناعات هى الأخرى بعد أن كانت بعيدة تماما عن مجــال

الصناعة • وكل هذا يمثل زحفا من جانب التكنولوجيا على مجالات كثيرة وتوطيد لقدمها فى عالمنا المعاصر • ومن ناحية أخرى ، فان ظروف العمل بالنسبة الى العامل قد تحسنت كثيرا فى ظل التقدم التكنولوجى ، فزالت التناقضات بين الانسان والآلة وقل الاعتماد على جهد العامل عن ذى قبل بحيث أصبح عامل اليوم بفضل التقدم التكنولوجى يجد فرصة أكبر لتخصيص قدر من وقته للاستمتاع بفراغه يساوى تقريبا الوقت المخصص للعمل ، مما يساعده على بناء شخصيته الخلاقة ، وانماء الجوانب الانسانية والروحية فى كيانه • الأمر الذى يؤدى الى افساح المجال أمام علاقات اجتماعية جديدة فيما بين العمال بعضهم والبعض الآخر من ناحية ، وفيما بينهم وفريق الخبراء والفنيين وعلماء الدراسات الانسانية الذين اختلط عملهم الذهنى بالعمل الفنى التكنيكى • وأصبحوا جميعا أعضاء فى فريق واحد يبشر بمستقبل أفضل للانسانية •

* * *

وعندما ألقى نظرة على التكنولوجيا اليابانية المعاصرة بصفة خاصة ازداد اقتناعى بالعلاقة الوثيقة بين التكنولوجيا والفن • فهذه التكنولوجيا بل والحضارة اليابانية المعاصرة كلها حضارة تقليد أو محاكاة وليست حضارة ابتكار • واليابانيون أنفسهم يفخرون بهذا • يقولون لنا أنه ليس لديهم الوقت الكافى للاكتشافات العلمية • بل يقنعون بأخذ المكتشفات العلمية ، أو بالسطو عليها أو باستعارتها ثم يضيفون اليها اضافة هنا واضافة هناك • يفعلون هذا فى العلم وفى تطبيقاته التكنولوجية • لكن هل الفن شىء غير هذا ؟ ان معظم آيات الفن موضوعاتها منقولة أو معارة عن موضوعات أخرى قديمة • فمعانى القصيدة والقصة والمسرحية واللوحة الفنية تتكرر بين الأدباء والفنانين من جيل الى جيل ، يأخذها الجيل اللاحق عن أجيال سابقة • لكن الابتكار فى الفن هو فى الثوب الجديد الذى يلبسه الفنان للهيكل القديم • لأن الفن كله هو الكسوة الجديدة لكعبة لا تتغير • وليس الفنان مجددا عندما يأتى لنا بموضوع غريب ، بل هو مجدد عندما يأتى لنا بالجديد فى موضوع غير جديد • اننا نحكم عليه بأنه يجدد حتى وهو يقلد • وهكذا الحال فى

التكنولوجيا ، واليابانية منها بصفة خاصـــة • اذا أنهـــا تحرص على أن ترتدى دائما ثوبا جديدا يناسب العصر ، بل ويناسب العام الذى نحن فيه • وترفض أن تعيش أمامنا كالممثلين بثياب تاريخية • ولهذا فانها تكنولوجيا ذات طابع فنى أصيل •

* * *

وأخيرا فليس ثمة وسيلة حقيقية وفعالة لتحقيق الســـلام وابعاد شبح الحرب بين الدول المتصـــارعة الا أن تأخذ هذه الدول بالأســـاليب التكنولوجيـــة الالكترونية المتقدمة فى ميدان التسلح • فتصـــبح أوراق اللعب عند كل طرف مكشوفة أمام الطرف الآخر ، مما يؤدى حتما الى أن ينقشـــع التوتر القائم بينها ليحل محله الســـلام القـــائم على الاحترام المتبادل والتقدير المتكافىء لقوة كل منها • حقا ان هذه الوســـيلة التى تتبعها الدول لتحقيق السلام ستؤدى حتما الى سباق فى التسلح بينها • لكن يبدو أنه لا مفر من هذا ليتحقق السلام فى ربوع هذا العالم الذى كان دائما لا يحترم الا القوى ، فأصبح لا يحترم الا القوى التكنولوجى ، والتكنولوجيا فى تحقيقها لهذا النوع من السلام تمثل شرا لابد منه • لكنه شر سيؤدى حتما الى الخير ، وتحقيق العدالة بين الشعوب •

القاهرة فى ٤ فبراير ١٩٧٥

مشـــكلة أخلاقية :

« مرج البحرين يلتقيان ، بينهما برزخ لا يبغيان »

الأساس فى الاخلاق الاسلامية وفى كل أخلاق هو العمل لا النية •

وقول الرسول عليه الصلاة والسلام « انما الأعمال بالنيات » لا يعنى تفضيل النية على العمل ، بل يعنى أن معيار الحكم على العمل من ناحية الخير أو الشر انما يكمن فى النية ، حتى لو حالت الظروف الخارجة عن ارادة الفرد — سواء وصفناها بأنها بشرية أو الهية — دون تجسد النية فى عمل ، أو دون امتدادها فيه ، فأوقفت تنفيذه أو أرجاته الى حين أو حولت اتجاهه من الخير الى الشر أو العكس •

وبالرغم من أن كلمة « النية » نفسها غير دقيقة • اذ من الممكن أن تعنى الباعث على الفعل أو الغاية منه أو الاثنين ، الا أن الذى نريد التأكيد عليه هنا هو أن النية المصاحبة للعمل تكون من ناحية الخير أو الشر نية واحدة • ولا أقصد بذلك أن يكون للعمل الواحد نية واحدة فقط ، اذ من الجائز أن تتعدد النيات فى مراحل العمل المختلفة ، فيصبح للعمل الواحد نيات متعددة• لكن الذىأقصده أنه سواءكان للعملالذى أمامنا نية واحدة أو أكثر ، فان هذه النية أو النيات اما أن تكون خيرة على طول الخط ، أو شريرة على طول الخط • ولا يمكن أن تجتمع نيتان احداهما شريرة والأخرى خيرة فى عمل واحد • لماذا ؟ لأن مياه النيتين ليست واحدة ، أو لأن كثافتهما مختلفة ، ولا يمكن أن يختلط هذا بذاك : هذا عذاب فرات ، وهذا ملح أجاج ، وبينهما حجر محجور ، أو بينهما برزخ يجعل أحدهما لا يبغى على الآخر • وذلك لأن الخبيث لا يمازج الطيب أبدا ، وان كان قد يخدعنا أحيانا ، فيبدو لنا وكأنه التقى به ومازجه أو امتزج به • مع أنه لم ولن يمتزج به •

هذا هو التفسير الذى بدا لى معقولا فى تأويل الآيتين الكريمتين الوحيدتين اللتين ورد فيهما هذا التشبيه القرآنى الذى جعلته عنوانا لهذا

المقال • الآية (رقم ٥٣ من سورة الفرقان) : فلا تطع الكافرين وجاهدهم به جهـادا كبيرا • وهو الذى مرج البحرين • هذا عذب فرات وهذا ملح أجاج وجعل بينهما برزخا وحجرا محجورا » • والآيات (١٤ — ٢١ من سورة الرحمن) « خلق الانسان من صلصال كالفخار • وخلق الجان من مارج من نار ، فبأى آلاء ربكمـا تكذبـان •••• مرج البحرين يلتقيان بينهما برزخ لا يبغيان » •

والسياق فى الموضعين واحد هو السياق الأخلاقى الذى يصور طبيعة البشر وتكوينهم ، ويتحدث فيه الله الى رسـوله عن واجبه فى مجاهدة النفس البشرية المعقدة ، والتى تلتوى أحيانا عند الكافرين التواء يستلزم جهادا كبيرا • اذ قد يحدث أن نجد أنفسـنا أمام فعل شرير ، قصـد به ايقاع الشر والأذى بشخص معين • وحشـدت فى سـبيل ذلك الجهود ، وحكيت الدسائس ، ودبرت المؤامرات • هنا ونجد أنفسنا أمام فعل شرير وقع ، وأمام نية شريرة لا شك فى شريتها صاحبت هذا الفعل • لكن الذين تآمروا ودبروا ومكروا يزعمون لنا أن نيتهم كانت خيرة ، وأنهم ما قصدوا من عملهم الا وجه الله ، وأن عملهم وان كان فى ظاهره شرا الا أنه ينطوى على الخير لهذا الشخص الذى كان هدفا لمؤامراتهم أو لشخص آخر ••• واذا خدعتنا أقوال هؤلاء المتآمرين فاننا سنجد أنفسنا أمام فعل واحد له نيتان : نية شريرة ظاهرة مقطوع بها ، تجسدت فى فعل الشر الذى تم ، ونية أخرى خفية مزعومة يزعـم هؤلاء المتآمرين أنها كانت خيرة • هنـا ويجيىء كلام الحق سبحانه وتعالى قاطعا فى تلك المشكلة المحيرة فيقول لنا الله : لا تصدقوا هؤلاء الكافرين الذين التوت ضمائرهم فخدعوكم بعض الوقت • لأن المياه الخبيثة لا تمتزج أبدا بالمياه الطيبة ، ولا تبغى احداهما على الأخرى لأن بينهمـا برزخا وحجرا محجورا • ومعنى هذا أن نيتهم التى يزعمون لنا أنها كانت خيرة لم تكن فى حقيقة الأمر الا « شـماعة » علقوا عليها شرورهم وآثامهم ، وأن مؤامراتهم ونياتهم كانت شرا كلهـا على طول الخط ، والخير منها براء وأنهم فى هذا الذى دبروه قد تخلوا عن

طبيعتهم الانســانية الرخوة الرحيمة التى قال الله تعــالى عنها انها من صلصال ، واستحالوا الى شياطين وجان تكوينهم نارى • ولهذا كله باءوا بغضب من الله ومن الناس ، وســيحيق بهم العذاب أينما كانوا فى الدنيا وفى الآخرة • ذلك بأنهم ظلموا وكانوا من المعتدين •

والا لو سلمنا مع هؤلاء الكفار بأن من الممكن أن يتم الشر أو الفعل الخبيث من خلال نية فاضلة أو قصد خير نبيل ، أو لو ســلمنا بالعكس ، وفى كلمة واحدة ، لو سلمنا باختلاط المياه هنا وهناك ، فســيكون هذا هو مبدأ « ماكيافيلى » المعروف : الغاية تبرر الوسيلة • فاذا فتحت ســيدة منزلها لتســهيل العلاقات المشبوهة مثلا ، وقالت لنا انها ما فعلت ذلك الا لتعظ الناس فى الفضيلة ، لأنها وجدت أن وعظ الناس فى الفضيلة لا يؤتى ثماره الا فى مثل تلك البيئة ، فهل نصدقها ؟ المطلوب منا طبعا أن لا نصدق تلك السيدة الملتوية ونقول لها ان نيتها شر وفعلها شر ، لأن مجرى مياه الشر مجرى واحد يبدأ بالنية وينتهى بالفعل ، وكذلك مجرى مياه الخير • فهذا المبدأ القرآنى المنزل اذن : مبدأ « مرج البحرين يلتقيان ، بينهما برزخ لا يبغيان » أروع نقد لمبدأ « ماكيافيلى » المشــهور : الغاية تبرر الوسيلة • وهو فضلا عن كونه مبدأ أخلاقيا ساميا فهو مبدأ سياسى أيضا ، لأن السياسة اذا انفصلت عن الأخلاق فى أمة من الأمم ، فلا خير فى هذه الأمة أبدا •

والمطلوب من المسلم دائما أن لا يصد عن ســبيل الله ، وأنه عندما يرى ارادة الله تسير بعمل ما أو بشخص ما فى اتجاه معين ، فليس له أن يقف فى و جه هذا التيار ، لأنه لن يبلغ من وراء ذلك شيئا ، ولأن الله غالب على أمره ، ولأنه ســبحانه هو الكفيل دائما باظهار الحق مهما طال به الأمد •

هذا التفسير الأخلاقى السلوكى للتشبيه القرآنى الرائع الذى ورد فى الموضعين المشار اليهما يختلف عن كل التفسيرات الكونية التى أوردتها له كتب التفسير • فابن جرير الطبرى مثلا ، ومن ورائه كثيرون ، يقول :

قيـل البحران بحر السـماء وبحر الأرض يلتقيان كل عام • وقيل : بحر فارس وبحر الروم• وابن كثير يقدم تفسيرا آخر لعله من أحسن ما قرأت فيقول فى تفسيره : ان الله مرج البحرين أى خلق الماءين الحلو والملح فالحلو كالأنهار والعيون والآبار ، وهذا هو العذب الفرات • والملح هو ماء البحـار أى المحيطات • وجعـل بينهما برزخا وحجرا • وهو اليبس أو اليابس من الأرض ، حيث أن الأرض اليابسة تمنع اختلاط الماءين • وقيل أيضا فى الماءين تقابل ماء النيل بماء البحر عند مدينة رأس البر • فهذه التفاسير الكونية أو الطبيعية جائزة ، وقد تؤيدها بعض الظواهر الحديثة مثل ظاهرة اختفاء السـفن فى مثلث « برمودا » نظرا لتجاوزها الحد أو البرزخ الذى يفصل بين مياه البحرين هناك • لكنها ليست ملزمة • وقد تحرج أمامها المصلح الجزائرى الشيخ عبد الحميد بن باديس فلم يعرض لها فى تفسيره للقرآن وآثر عدم تفسير التشبيه القرآنى اطلاقا ، لكيلا يتبوأ مقعده من النار بتفسير ما لا يعلم أو بترديد ما لا يقبله عقله أيضا • ولكنى هنا قد غامرت بتقديم ذلك التفسير الأخلاقى • والله تعالى أعلم • وتبقى بعد هذا مشكلة علم التفسير نفسه ، وهى مشكلة عويصة حقا ليس هنا مجـال الخوض فيها لأنه قد يكـون فى اثارتها اجابة شـخصية — وموضوعية أيضا من وجهة نظرى — عن قولى بخصوص هذا التفسير الأخلاقى للتشبيه القرآنى انه « بدا لى مقبولا » •

التوحيـــد والشرك والالحـــاد

المدخل السليم لكل دعوة دينية غيورة على دينها لم يكن ولن يكون محاربة الالحاد بل هو مقاومة الشرك • حقا ان الشرك كلمة قديمة • فى حين أن الالحاد كلمة لها جاذبيتها العصرية • لكن من مضـــارها المباشرة أنها تخدر المســـلمين وتشعرهم كذبا بأن الاســـلام بخير ، وأن الاخطار الوحيدة التى تهدده تأتيه من الخارج ، من هؤلاء الذين أعلنوا براءتهم من كل دين • مع أن هذا غير صحيح اذ أن الاخطار التى تهدد الاســـلام من الداخل أفدح أثرا •

لهذا فقد تابعت تلك الحملة التى يشـــــنها فى هذه الأيام فريق من المســـلمين ضـــد فريق آخر يتهموهم فيها بالالحاد ، لا بل بالردة ، بغير قليل من القلق وتســـاءلت فيما بينى وبين نفسى : ماذا لو رد أصـــحاب الفريق المتهم بالالحاد ضـــد الفريق الاول على ســـبيل المثال تلك الآيه : « ان الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا لست منهم فى شىء » لو فعلوا ذلك لأصبحنا جميعا كفارا ، ولأصبح الجو مهيأ لظهور فرق ضالة كثيرة يعرفها دارســـو الفكر الاســـلامى • ثم تســـاءلت أيضـــا فى اخلاص : ما الذى سيجنيه الاسلام من وراء حملة كهذه ؟ والجواب أن الاسلام فى معركة كهذه لن يكســـب أرضا بالتأكيد لأن الارض التى يقف عليها الملحد وهو انسان حدد موقفه بوضـــوح فأنكر وجود الله أصلا وقطع جميع خطوط الاتصال بينى وبينه ، أرض مفقودة سلفا تضاف الى تلك الارض الاخرى التى يفقدها الاسلام اليوم فى الشام على يد رجال السياسة تحت قصف المدافع والصواريخ •

كلا أن روح الاســـلام تأبى علينا الدخـــول فى تلك المعارك الكلامية الجدلية التى تفرق شمل المسلمين • ولعل هذا هو نفس السبب الذى جعل

القرآن الكريم لا يوجه تهمه الالحاد أبدا الى الخصـــوم ، بل وصـــفهم بالشرك • ولم ترد كلمة الالحاد فى القرآن كله الا فى موضعين او ثلاثة ، وفى معنى يقترب من معنى الشرك وليس بالمعنى الذى نســـــتعملها فيه الان • وعلى العكس من ذلك نجـــد القـــرآن كله موجهـــا ضـــد الشرك والمشركين •

ذلك أن الاســـلام قد أفترض حسن النية عند الانســـان من ناحية عقيدة وجود الله فقضية وجود الله التى يجعل منها الفيلسوف شـــــغله الشاغل قد نظر اليها القرآن الكريم على العكس من ذلك ــ على أنها قضية مفروغ منها، ليس هناك مجال لطرحهـــا لأن الناس مؤمنون بالله بفطرتهم ولأن الله تعالى قد ارتضى عند ولادتهم أو فى نشأتهم الأولى أن يلونهم أو يصبغم بصبغة الايمـــان « صـــبغة الله ومن أحسن من الله صبغة » وهى صـــــبغة يقـــول بعض المفسرين انهـــــا لا ترتفع بماء الشـــــبة •

لكن الالحاد موجود • وهو أمر واقع • كان ثمة الحاد وسيكون دائما الحاد فى كل مكان وزمان • فكيف نوفق بين هذا الواقع وبين قول القرآن ان الاسلام فى معناه العام الذى يعنى التسليم لله يمثل « فطرت الله التى فطر الناس عليها » ؟ وجهة نظر الاسلام هنا أن الالحاد تشـــويه للفطرة الانســـانية وقد صـــوره الرسول فى صـــورة كاركاتورية فقال ان الملحد كالبهيمة الجدباء ويمثل حالة غير ســـوية أدت اليها ظروف بيئة غير عادية لكن المهم أنه اذا زالت هذه الظروف أو راجع الانسان نفسه فانه سيهتدى الى الايمان بفطرته وسيجد نفسه حينئذ أمام شىء مألوف ، أمام طبيعته الأصلية التى كان عليها فى نشأته الأولى • أعنى أنه لن يجد نفسه أمم طبيعة غريبة عليه ، يجاهد نفسه ويروضها على التمشى معها بل ســـيجد نفسه وكأنه أصبح فى بيته ، وستعود اليه سكينته •

على أى حال فان الدعــوة الاســلامية لم توجه همها الى الالحاد والملحدين ، اذ أنها فطنت بحق الى أن الذين يعتنقون الالحــاد طائفة محدودة : هى طائفة الدهريين الذين يقــولون « ما هى الا حيــاتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا الا الدهر » والى أن الاثر الضار الذى تتركه هذه الطائفة فى النفوس محدود وغير بعيد .

لكن الضرر الحقيقى الذى يتهدد الاسلام دائما يأتيه على يد جماعة آمنوا بالله حقا ، لكن ايمانهم كان ايمانا ضعيفا باهتا ، لم يترك أى أثر فى نفوســهم ولم ينعكس على ســلوكهم العملى وهؤلاء هم جماعة الشرك والمشركين الذين كانوا يمثلون الكثرة الغالبة من العرب الجاهلين . كان هؤلاء يؤمنون بالله كما قلت . والآيات التى تؤكد هذه كثيرة مثل : « ولئن سألتهم من خلق الســموات والأرض ليقولن الله قل الحمد لله بل أكثرهم لا يعلمون » ومثل « ولئن سألتهم من نزل من السماء ماء فأحيا به الأرض من بعد موتها ليقولن الله ... » ومثل « ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض وسخر الشمس والقمر ليقولن الله ، فانى يؤفكون » الخ . لكن لا يغرنكَ ايمــانهم هذا أيها القارىء . ولن يخدعك . انه ايمان باللســان فقط ، يقــولون بأفواههم ما ليس فى قلوبهم ولو كان حقــا قد تغلغل هذا الايمان فى قلوبهم لانعكس على ســلوكهم لان لغة القلوب عقد أو ميثاق قوى يصل مباشرة بين الكلمة والفعل . ومن اجل هذا نزل القرآن الكريم على قلب الرسول كما ينص كتاب الله .

وضد هؤلاء بعينهم خاض الرسول معاركه . ومن أجل هؤلاء بالذات . لا من أجل الملحدين ــ كانت الدعوة الاســلامية . هؤلاء هــم جماعة المشركين الذين لم تكن مشكلتهم مع الله ورسوله مشكلة لا ايمان او الحاد ، بل مشكلة ايمان ظاهرى فقط كان ايمانهم نصف ايمان لأنه لم يكن له أى أثر فى سلوكهم . والمدهش حقا فى مسألة الايمان أنه لا يتجزأ أبدا . ينبغى أن يؤخذ ككل : أى باعتباره عقيدة بين الانسان وربه من ناحية وسلوكا يعكس هذه العقيدة من ناحية ثانية . أما اذا اقتصر الانسان

فيه على الناحية الأولى فقط وكان ايمانه بهذا نصف ايمان ان صح هذا التعبير • فان نصف الايمان هذا سيكون مساويا تماما لعدم الايمان •

وهذا هو الشرك بعينه • ماهو الشرك ؟ الشرك فى تعريفه البسـيط هو مراعاة غير الله فى الأعمال • ومن هو المشرك ؟ المشرك انسـان يقـول لا اله الا الله بلسـانه فقط ولكن أفعاله تدل على أنه لم يتشرب عقيدة التوحيد ، ولم يتمثلها فى نفسه •

من هذا نستخلص أمورا على جانب كبير من الأهمية :

١ ـ يقال دائمـا ان الجديد الذى جاء به الاسـلام هو فكرة التوحيد • والحق أن فكـرة التوحيد كانت معروفة عند الجـاهليين منذ ابراهيم عليه السـلام وهى دين الحنفـاء او الحنيفية لكن الجاهليين لم يكونوا يطبقونها بالممارسة فى حياتهم العملية : اجتماعيا واقتصـاديا وخلقيا • وهذا هو الجديد الذى جاء به الاسـلام دعاهم الى وضع فكرة التوحيد موضع التنفيذ فى كل نواحى حياتهم : لأنه فطن الى انهم عطلوا تطبيق التوحيد فى حياتهم ، أى انهم كانوا « معطلة » بمعنى من المعانى وضعوا عقيدة التوحيد على الرف ، قالوا بألسنتهم فقط انهم يؤمنون بالله بل وباله واحد ، لكن سلوكهم لم ينطق ولم يشعر بشىء من هذا • كان الجاهليون اذن معوقين لفكـرة التوحيد • وضـعوا العراقيل فى الطريق لتطبيقها عمليا • لكن التعويق هنا وفى هذا المجـال بالذات لم يكن يعنى تأجيل التنفيذ ، بل الهدم ومعنى هذا أن الجاهليين كانوا أيضا هدامين •

٢ ـ عندما دعا الاسلام عرب الجاهلية الى تطبيق فكرة التوحيد فى حياتهم العملية فانه كان بهذا يدعوهم الى نبذ الشرك والعدول عنه • ومعنى هذا ان الشرك الذى كان الجاهليون يمارسونه فى حياتهم كلها لم يكن يدل على ديانة بل كان التعبير العام عن تعطيل دين التوحيد فى الحياة العملية اجتماعيا واقتصاديا وسلوكيا ودينيا •

٣ ـ عندما دعا الاسـلام الجاهليين الى نبذ الشرك عبر عن ذلك بدعوتهم الى عبادة الله الواحد •

والعبادة ليست هى الصـــلاة فقط • العبادة معناها التوجه الى الله وخشيته ومحاسبة النفس أمامه فى كل نشاط يصدر عن الانسان ، وفى كل عمل فكرى أو يدوى يمارسه الانسان فى حياته العملية • والجدير بالذكر أن عبــادة الله الواحد كانت دعوة جميع الانبياء والرســل منذ نوح عليه الســـلام • كان كل نبى يقــول لقومه • يا قوم اعبدوا الله ما لكم من اله غيره • بل ان جميع الانبياء كانوا مسلمين •

نبذ الشرك اذن كان معناه من الناحية العملية عبادة الله الواحد بهذا المعنى لكلمة العبادة وينبغى أن نفهم كلمة العبادة ومشتقاتها كلما التقينا بها فى كتاب الله الكريم بهذا المعنى العام لها •

٤ ــ عندما دعا الاسلام الجاهليين الى نبذ الشرك فان هذه الدعوة كانت تتضمن بالتالى نبذ عبادة الاوثان • لان عبادة الاوثان او الاصنام هى الشكل التعبيرى أو التعبير الرمزى للشرك بوجه عام • انها ليست ديانة كما يقال عادة • حقا لقد انتشرت قبل ظهور الاســــلام فى شـــبه الجزيرة حتى أصبحت مظهرا مستقلا قائما بذاته ولكن عبادة الاوثان كانت مجرد تعبير رمزى للشرك وكان الشرك بدوره تعطيلا للتوحيد فى الحيــاة العملية كما قلنا •

من هذا نستخلص خطأ القول بأن الاسلام جاء بالتوحيد على أنقاض عبادة الاوثان • وهو تعبير شائع • ذلك لان ممارســة الجاهليين لعبادة الاوثان وتقديم القرابين للاصنام لم يكن الا التعبير الرمزى لممارستهم للشرك ، ولم يكن الشرك بدوره الا تعبيرا عمليا عن ثورتهم المضادة ضد التوحيد أو عن فشلهم قبل مجىء الاسلام فى تطبيق فكرة التوحيد وأخذها مأخذ الجد فى حياتهم كلها •

أما التعبير الرمزى الذى قدمه الاسلام بديلا عن عبادة الاوثان فهو الصلاة بركعاتها وسجداتها وحركاتها المعروفة والتى علمنا اياها الرسول قائلا صلوا كما رأيتمونى أصلى ولا أقصد طبعا من القول بأن الصــلاة

تعبير رمزى عن التوحيد أن أقلل من قيمتها ، فهى عماد الدين من أقامها فقد أقام الدين بل أقصد انها ليست كل العبادة ، أو انها لا تطابق العبادة عبادة الله الواحد لان العبادة سلوك اجتماعى اقتصـــادى اخلاقى عام فى الحياة كلها وهى البديل العملى الذى قدمه الاسلام لتأخذ نظرية التوحيد طريقها الى التطبيق والممارســة والبراكسيس • كما يقول الفلاســـفة المعاصرون • وذلك فى مقابل الشرك الذى كان قد تفشى فى حياة الجاهليين وتفشى أكثر منه تعبيره الرمزى وهو عبادة الاوثان حتى غطت هذه العبادة على الشرك نفســه.، وبالتالى على التوحيد وأصبح ينظر اليها على انها ديانه مستقله •

الصـــلاة التى قدمها الاســـلام ولو أنها تعبير رمزى عن عبادة الله الواحـــد ، فان قيمتهـــا الكبرى انها تذكـــرنا خمس مرات فى اليوم بالله الواحد • انها عملية متابعة دائمة لوضع فكرة التوحيد موضع التنفيذ فى كل ما مر بنا من أعمـــال فى اليوم الواحد • حقا ان الصــــلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر • هذا حق لكن وظيفتها العامة الشـــاملة التى حددها لها الاســـلام ان تكون متابعة دائمة من جانب الانســـان لممارســـته العملية للتوحيد فى أعماله اليومية ، ومراجعة مستمرة لتطبيق فكرة التوحيد فى كل ما يصدر عنا من نشـاط •

ولنقف قليلا بعد هذه الايضاحات عند عبادة الله الواحد وهى تمثل الجديد الذى أتى به الاسلام والتى تبين لنا أن عناصرها كثيرة فهى ليست مجرد فكرة نظرية مجردة عن التوحيد ، بل هى تطبيق شـــامل للنظرية • وهى التى تقابل الشرك باعتبار أن الشرك سلوك اجتماعى عام يمثل تعطيلا لنظرية التوحيد فى الممارسة العملية وهى أخيرا ليست مجرد الصـــلاة بل هى أشمل من ذلك وأعم باعتبار أن الصــــلاة هى الشـــكل التعبيرى او الرمـــزى لتطبيق نظـــرية التوحيد تماما كما كانت عبـــادة الاوثان هى الشكل التعبيرى لعدم تطبيق هذه النظرية •

لنقف قليـــلا عند عبادة الله الواحد بكل عناصرها لنتبين المنهج الذى

اتبعه القرآن فى دعوة الجاهليين اليها ولنقارن بينها وبين بعض ما يجرى فى حياتنا المعاصرة .

فقد كان الاسلام يعرف تماما أن عرب الجاهلية يؤمنون بالله . لا بل كان يعرف انهــم على دراية بفكــرة الله الواحد . والايات التى ذكرناها ســابقا تؤكد ذلك . وكان هذا الاله عندهم خالقا رازقا . وبعبارة اخرى كان هذا الاله فى نظرهم ربا لان الربوبية تعنى ذلك . وابتــداء من هذا الاله الواحد الرب وجههم الاسلام تدريجيا الى الاله الواحد المعبود . وجههم الى عبادة الله الواحد او الى الالوهية وســألهم : لم تتوجهون فى عبادتكم اى فى كل نواحى نشاطكم الذهنى والعملى — الى غير هذا الاله الواحد الذى تقرون بوجوده وتقرون فضلا عن ذلك بأنه خالق رازق ؟ لم هذا التناقض بين القول والفعل ، بين الفكر والعمل ؟

هذا هو الأسلوب التدريجى التربوى الذى اتبعه الاسلام فى دعوة الجاهليين الى تطبيق نظرية التوحيد .

وهو فى هذا يذكرهم ففى لفتة أخرى بأن كل شىء فى الكون يعبد الله عمليا من خلال قيامه بوظيفته التى رســمها له الله فكل شىء يســبح بحمد الله : المادة الكواكب والشجر والدواب ... الخ أى أن الممالك كلها : مملكة المادة والمملكة النباتية والمملكة الحيوانية وعالم الافلاك جميع افراد هذه الممالك تقوم بوظائفها ولا تخرج عن القوانين التى رسمها لها الله وهى بهذا تعبده وتسبح بحمده . فلم اذن يشذ الانســان عن كل هذه الممالك ولا يعبد الله أثناء تأديته لوظائفه فى الحياة ؟ والقرآن فى هذا يوجه عتابا رقيقا الى الانســان فيقول له ان بعض البشر ينسى عبادة الله الواحد فى غمرة حياته الاجتماعية التى يحياها فيقول الله ســبحانه « الم تر ان الله يسجد له من فى الســموات ومن فى الارض والشــمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب . وكثير من الناس . وكثير حق عليه العذاب » ففى قوله تعالى « وكثير من الناس » يشعر بأن بعض الناس لا يســجد لله فى حياته ، لا بمعنى أنه ينسى الصــلاة فقط ، بل بمعنى أنه لا يراعى

وجه الله الواحد فى اعماله •

وهاك بعض الصور فى حياتنا المعاصرة ليتسنى لنا المقارنة •

انسان يزاحمنا فى الصلاة ، ويخدعنا منظره حتى نوشك أن نصدق أنه بلغ فى طـريق التقوى حدا بعيـدا ثم نلتقى به بعد ذلك فى زحمـة الحياة ، وتحت ضـغط الظروف المختلفة نجده وهو يحرق البخور لقوى بشرية ومادية واقتصادية ، ونراه بأعيننا وهو يصغر أو يتصاغر حجمه أمامها ، ويقف منها موقف العابر أو المحب لها • يحبها كحبه لله أو أكثر ، ويتخذها أندادا لله أو من دونه وأصبحت هذه القوى تمثل فى حياته مراكز قوى تتعاظم فى عينيه حتى تسـد الطريق الى الله • وفى مرحلة لاحقـة ، تقوم هذه القوى فى حياته مقام الله نفسـه • بمعنى انهـا لا تعد مجرد وسائل يتقرب بها الى الله زلفى ، بل أصبحت بالنسبة الى صاحبنا هى هى الله المعبود ونتساءل : أليس هذا هو الشرك بعينه ؟ هو شرك معاصر لكنه الشرك نفسه على أى حال •

صورة أخرى انسان هداه الله وآمن به واتقاه حق تقاته ثم — وعلى حين فجأه وفى منعطف من تلك المنعطفات الحادة التى تواجه الانسان فى حياته ، فى لحظة من تلك اللحظات الحاسمة التى يمتحن فيها البشر ليعرف الله سرائرهم ومقدار تغلغل الخير أو الشر فى نفوسـهم ، نجده وقد كفر بالله ، والتوى وارتكب فى لحظة واحـدة من الشر ما محا به كل صـنوف الخير التى قدمها • هذا الكفر بعد الايمان هو أشد أنواع الكفر ويصـف الله تعالى الكافر الذى وقع فى هذا الشرك فيقول : « فكأنما خر من السماء فتخطفه الطير » •

لا أريد أن استرسـل فى الحديث عن ألوان الشرك المعاصر التى لا تختلف فى روحهـا عن الشرك القـديم • لكنى أردت فقط أن أقول ان الشرك لم ينقض عهده وأننا بحاجة الى تصحيح لتطبيق ثورة التوحيد فى حياتنا لأننا قد انقلبنا على أعقابنا وبدلا من أن نطبق ونمارس التوحيـد

أصبحنا نطبق الشرك على نطاق واسع وفى أشكال جديدة طريفة ٠ والكشف عن هذه الالوان من الشرك المعاصر ، وتوعية الناس لضرورة اعادة تطبيق فكرة التوحيد فى حياتهم العملية هو أهم ما ينبغى أن يوجه انظارنا اليه الدعاة المسلمون ٠

الشرك كلمة من الكلمات النادرة التى تهتدى اليها الانسانية وهى تعبر مضيقا من تلك المضايق الفكرية التى تكون مقبلة عليها قبل ان تشهد تحولاتها العظيمة فى شتى الميادين وهى كلمة من الكلمات الوظيفية الاجرائية التى تعبر عن تعطيل عام لتطبيق فكرة التوحيد او نظرية التوحيد انها ثورة مضادة شاملة من حيث تعويقها لتطبيق التوحيد وممارسته ٠ فعلينا أن نلتفت الى خطورتها ٠ فالانسان المعاصر يواجه قوى ضاغطه كثيرة فى حياته ، يتوهم بها فى بعض الاحيان أن الأمور كلها أصبحت فى يدها ٠ فيقع فى عبادتها وفى الشرك بالله الواحد ، ويمارس فى سبيل ارضائها كل أنواع الانحرافات لأن الشرك ليس شيئا آخر الا الانحرافات المختلفة لنظرية التوحيد فى مجال التطبيق ٠ أما الايمان الحقيقى فهو مسئولية كبرى ، ومحاسبية دائمة للنفس ، ورفض كل تلك القوى التى سدت الطريق من دون الله الواحد ٠

الانسان المعاصر أصبح يعبد تلك القوى فى الوقت الذى يعبد الله.٠ وهذا هو الشرك بعينه ومهمة الدعوة الاسلامية أن توضح للمسلمين أن الايمان اما ان يكون ايمانا بالله واحد أو لا يكون ، مهمتها أن توضح للناس أن الايمان هو العملية الوحيدة التى اذا وضعت فيها علامة (+) فان النتيجة لن تزيد كما يحدث فى كل عمليات الجمع بل ستكون النتيجة صفرا أو بالأحرى ستكون النتيجة بالناقص (—) ٠

وباختصار فان الاسلام باختياره الشرك والمشركين كخصم له انما اراد أن يقول للناس فى بساطة ما نقوله جميعا اليوم من أن التطبيق أهم من النظرية ٠ فضلا عن أنه برهن بهذا الاختيار على فهمه العميق للنفس البشرية التى لا تستقر على حال ، والتى تتكالب فى حياتها العملية على

بعض الاوهام والاصنام الاجتماعية والمادية فتكفر بعد ايمان او تكفر مع الايمان .

فالايمان ليس حالة ثابته وصلنا اليها كمسلمين وانتهت مهمتنا . لهذا نقرأ فى كتاب الله آيات كثيرة تقول : يأيها الذين آمنوا آمنوا بالله . وتقول وما يؤمن أكثرهم بالله الا وهم مشركون وتقــول « ذلك بأنهم آمنــوا ثم كفروا ثم آمنوا ثم كفروا ... الخ » .

هذا الشرك هو أخطر ما يتهدد الدعوة الاسلامية أما عملية امتشاق السيوف ضد الالحاد والملحدين فى هذا الوقت بالذات . فانى اشك كثيرا فى النتائج التى ســتسفر عنها هذه المعــركة وأعتقد ان الداعين يخطئون نفســيا واجتماعيا ودينيا فى حق أمتهم الاســلامية وفى حق عقيدتهم من حيث أرادوا الاصلاح وتأمل اخيرا أيها القارىء أن الاسلام عندما اختار الشرك ليكون نقطة الحوار مع الخصوم اختارها بعناية لأنه لم يشأ أن يبدأ معهم معــركة خاسرة ، لم يشأ أن يبدأ معهم والكبارى مقطوعة بينه وبينهم ، لم يشأ أن يبدأ معهم من الصــفر كما يبدأ الانســان حواره مع الملحد ، بل اراد أن يبدأ معهم من نقطة تقبل مراجعة النفس ، وتســمح بالاقناع والاقتناع . فهذا أســلم عاقبة من الناحية الســيكولوجية أن يفترض الرســول أن الخصــوم مشركون أو كفار . مع ملاحظة أن الكفر يعنى فى أصله اللغوى التغطيه : تغطية الايمان كما يقال كفر الفلاح البذر أى غطاه بالتراب .

أما أســلوب الرســول فى معاملة هؤلاء المشركين أو الكفار فقد كان يختلف بحسب الاحوال . تارة يأمره الله بأن يهجرهم هجرا جميلا ، وتارة اخرى يأمره بأن يغلظ عليهم وبأن يقاتلهم بعنف ويذكره بين هذا وذلك أن بعضهم لا يحق لهم دخول المسجد الحرام مع أنهم يسكنون فى رحابه .

نحو فلسفه قرآنية

(من الخـــلافة الى الأمـــانة)

- الانسان ليس فقط هدف كل تنمية ، وليس فقط المحك لكل نظام سياسى ، بل انه فضلا عن هذا وذاك ، وقبل هذا وذاك يمثل الغاية من الخلق كله : خلق الله للعالم .

فقد خلق الله السموات والأرض وما بينهما ، وسخر للانسان معظم ما فى الكون . زين سماءه بكواكب ونجوم وجعلها حرسا وشهبا ، ومصابيح وحفظا ، ومواقيت لحياته ، وهداية لصلاته . وملأ أرضه وبحاره بصيد ثمين أكل منه لحما طريا ، وحيوانات وأنعام امتطى صهوتها ، ووجد فيها منافع كثيرة ، وشرب من ضرعها لبنا صافيا لذة للشاربين ، واتخذ من جلودها وأصوافها وأوبارها أثاثا ومتاعا ، ولباسا ورياشا . وجعل الله له مما خلق ظلالا ، ومن الجبال رواسى وأكنانا . وأنزل له من السماء ماء عذبا سائغا أجرى به أنهاره وينابيعه ، وسقاه طهورا الى الأرض الجرز فأخرجت زرعا وعشبا ، وحدائق غلبا ، وجنات من نخيل وأعناب ، صنوان وغير صنوان ، متعة للناظرين ولذة للآكلين ...... الخ جعل هذا كله فى خدمة الانسان ومن أجله .

سخر الله للانسان هذا كله لأنه خليفته فى أرضه . له الخلافة ولله الولاية . ويوسعنا أن نقول أيضا بشىء من التجاوز فى التعبير أن الانسان له الخلافة والولاية معا . وذلك لأنه بالرغم من أن الولاية لله الحق ، فان ولاية الانسان هنا ولاية بالانابة أو بالتفويض . وهذا هو بعينه معنى الخلافة . فالانسان هو المتولى أو هو الوالى . والله هو الولى أو المولى .

والانسان هو المتولى أو الوالى بما ميزه الله عن أفراد الممالك الأخرى التى خلقها معه بالعقل ، الذى نستطيع أن نحصر وظائفه فى

وظيفتين : التفكير والتفكر • وهما مختلفتان • فالتفكير تأمل ذهنى ، أقل تجريدا من التصور وأكثر صدقا وتـــمولا منه لأن الانســـان يفكر بعقله وقلبه وعواطفه وخياله وأحاسيسه جميعا ، لكن الصفة الرئيسية للتفكير أنه بعيدعن الواقع، أو هو فى أحسن الظروف تشكيل مسبق للواقع، وتخطيط له • وهو فى جملته تأمل عقلانى • أما التفكر فان أدواته أو وســائله هى بعينها أدوات ووسائل التفكير ، ألا وهى العقل والقلب والعواطف والخيال والأحاسيس والوجدانات ، ولكنه يختلف عنه فى أنه ليس تأملا بل هو نظر مصاحب للواقع • ولهذا لا نجد فى القرآن الكريم كلمة التفكير ، بل نجد كلمات مثل النظر والتفكر والتدبر • والنظر يختلف عن التأمل • وذلك لأن هذا الأخير ذاتى ، يتخذ موضوعه من الصور العقلية بأنواعها • وهو طابع الفلسفة الغربية وحضارتها • وهو أيضا طابع الفلسفة الاســـلامية التى اتخذت نقطة بدئها من الفلسفة اليونانية • أما النظر فموضوعه آيات الله فى الكون ، ويهدف أول ما يهدف اليه الى الوقوف على صلة كل ما فى الكون بالله الخالق • ولهذا كان الطابع المميز للفلسفة القرآنية وهى غير الفلسفة الاسلامية •

وعلى أى حال ، فان الانســـان قد أصـــبح بهذه الملكات خليفة لله فى الأرض • وأهم درس خرج به من تلك الخلافة أنه لا يمكن أن يكون مجرد جزء من عالم المادة • فقد أدرك الانسان أن الله كرمه بأن حرره من عالم المادة ، وجعله متميزا عنه ، مسيطرا عليه ، متحكما فيه ، وممسكا بزمامه • ولهذا أطلق الفلاسفة على عالم الفكر بأنواعه تســـمية لها دلالتها الكبيرة بأن دعوه : عالم الحرية • وهو مؤسس عندهم اما على التفكير العقلى ، واما على التخيل الخصب • وفى كل منهما خير • لكنهم غالبا يقصدون بهذا العالم عالما بشريا خالصا : بشريا فى نقطة بدئه وفى أهدافه أيضا ، باعتبار أن البشرية هنا تعنى عندهم وفى المحل الأول التحرر من سلطة الكنيسة • أما عالم التفكر فهو أيضا عالم الحرية دون شك • ولكنه يتميز بأنه يصاحب الواقع للتفتيش عن البعد الحقيقى لكل ما فى الكـــون أى صـــلة الكـــون

بالخالق • وقد أراد الاسلام أن يؤكد هنا أن الحرية والدين لا يتعارضان أبدا ، لأن الله يحب أن يعبده انسان حر ، والانسان الحر هو وحده الذى يعبد الله حق عبادته ومصدر حرية الانســـان هنا هو عبوديته لله وحده ، تلك العبودية التى تمثل بحق الضمان الوحيد والأكيد لتحرره من ســـائر العبوديات الأخرى •

***

والاســـلام يرى أن الرغبة فى البحث عن الله الخالق ، بل والاعتقاد بوجوده أمر فطرى • ومعنى هذا أن مشـــكلة وجود الله التى يعنى بهـــا الفلاسفة أشد العناية ويتنافسون فى تقديم البراهين العقلية حولها : معها أو ضدها ينظر اليها الاســـلام على أنها مشكلة زائفة ، مفروغ منها وغير موجودة • ذلك لأن الانســـان كل انســـان ، من حيث أنه خليفة الله ، اذا ما سلك طريق النظر والتفكر ، فلابد أن يصل من تلقاء نفسه الى وجود الله ، أو على الأقل الى وجود اله • فهذا اللون الفطرى البسيط من الايمان هو فطرة الله التى فطر الناس عليها • من حيث أن الله تعـــالى قد ارتضى عند ولادة الانســـان أو فى نشـــأته الأولى من الناحية التاريخية أن يلونه ويصبغه بصبغة الايمان « صبغة الله ومن أحسن من الله صبغة » • وهى صبغة يقول بعض المفسرين انها لا ترتفع بماء الشبه •

لكن هل معنى هذا أن الالحاد غير موجود ؟

الواقع أن الاســـلام يرى أن الانكـــار المطلق لوجـــود الله ليس الا تشـــويها للفطرة الانســـــانية • وقد صـــــوره الرســـــول فى صورة كاريكاتورية فقال ان الانســـــان الذى يقف هذا الموقف كالبهيمة الجدعاء ، أى أنه يمثل حالة غير ســـوية ، أدت اليها ظروف غير عادية • لكن متى زالت هذه الظروف أو راجع الانسان نفسه فانه ســـيهتدى الى الايمان بفطرته • وحينئذ يكـــون قد عاد الى طبيعته الاصـــلية • وهذا الانكار لوجود الله ليس الا موقف طائفة محدودة من البشر سميت تسمية

وضعية بطائفة الدهريين ، وهى تسـمية مأخوذه من الآية التى وردت فى سورة الجاثية ، وهى : « ما هى الا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا الا الدهر » • ولكن علينا أن نلاحظ أن هذا الانكار لوجود الله لا يسـميه القرآن الكريم الحادا • ولهذا فان المعنى المعاصر الذى أخذته هذه الكلمة لا وجود له فى كتاب الله • لأن الالحاد فى القرآن « الحاد فى أسماء الله » ، بمعنى تعطيل لصفاته تعالى أى لأفعاله ، واضافتها الى غيره من الانداد الذين يعبدهم البعض من دونه • كأن ينسى الانسان مثلا أن الله سـميع بصـير ويضـيف هاذين الاسمين أو الفعلين الى غيره : بشرا كان أو مادة أو صنما •••• الخ • وهذا هو الشرك بعينه •

وهكذا نرى أن معنى الخـلافة مرتبط بقدرات الانسـان العقليـة والنظرية والعلمية التى تتيح له السيطرة على الكون وتجعله أيضا قادرا على الوصول الى فكرة الله ووجوده معا •

***

لكن الدين ليس مجـرد اقرار بوجود الله • بل هو عبادة لله • أكثر من هذا • فالدين المنزل توحيـد • أى أنه ليس فقط عبـادة لله ، بل هو الاقتصار على عبادته وحده دون أن يشرك الانسان فى تلك العبادة أحدا سواه • واذا أضفنا الى هذا أن العبادة لا تعنى الصـلاة فقط ، بل هى كلمة شاملة تضم كل ما يصـدر عن الانسان من نشـاط بالقول أو بالعمل الذهنى أو الحركى ويقصد فيه وجه الله والخير ، فان الاسلام حين يطالبنا بعبادة الله فهو يتطلب منا على هذا النحو أن يكون الله « حاضرا » أمامنا فى كل ما نقوم به ، وأن نستشعر وجوده ونسـتلهمه دواما • الأمر الذى لم يكن يفعله عرب الجاهلية • فقد كانوا يقرون بوجـوده ، ويعترفون به خالقـا رازقا ــ أى ربا ــ ، كما تشير الى ذلك آيات كثيرة مثل : « ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض وسخر الشـمس والقمر ليقولن الله فانى تؤفكون » • « ولئن سألتهم من نزل من السماء ماء فأحيا به الأرض من بعد موتهـا ليقولن الله » ••••• الخ • ولكن ايمانهم هذا لم يكن الا

ايمانا باللســان فقط ، كانوا يقولون بألســنتهم وبأفواههم ما ليس فى قلوبهم • وبهذا يكونون قد وضــعوا وجود الله « على الرف » كما نقول اليوم ، وعطلوا وجوده الحقيقى • فكانوا معطلة بمعنى من المعانى • ولو كان قد تغلغل هذا الايمان فى قلوبهم لانعكس على ســلوكهم ، لأن لغة القــلوب عقد أو ميثاق قوى يصل مباشرة بين الكلمة والفعل • ومن أجل هذا نزل القرآن الكريم على قلب الرسول كما ينص كتــاب الله • لو كان قد تغلغل هذا الايمــان فى قلوبهم لما اتجهوا الى أصــنامهم وآلهتهم ، ويذبحون عند أقدامها القرابين ويزعمون بعد هذا أنهم انما يفعلون هذا تقربا الى الله وزلفى •

ولهذا دارت المعــارك بين الرســول وهؤلاء المشركين • لم تكن هذه المعارك من أجل حملهم على الاقرار بوجود الله ، اذ كانوا يقرون به • بل كانوا يقرون بالله الواحد لكن كان سلوكهم ينطق بغير هذا • لم يكن لديهم مانع فى أن يتفقوا مع الرسول على التوحيد ، لكنهم اذا خلو الى أنفسهم وواجهوا الضغوط التى كانوا يواجهونها فى حياتهم ، عادوا الى الشرك • وهذا يدلنا على أنهم لم يكــونوا أمناء فيما عاهدوا الله ورســوله عليه • ويدلنا على أن مشكلتهم الرئيسية مع الرسول لم تكن التوحيد ، بل كانت تطبيق التوحيد •

❊❊❊

من هنا تبدأ الأمانة الى جانب الخلافة • فالأمانة فى الاسلام معناها الصمود فى تطبيق التوحيد • وذلك لأن الاسلام ليس مجرد نظرية ، بل هو فى المحــل الأول تطبيق للنظــرية • كانت النظرية : نظرية التوحيد ، موجــودة من قديم ، من زمن ابراهيم عليه الســلام أول الأنبياء وأول المســلمين • جميع الرســل قالوا بالتوحيــد ، لأن الله بعثهم ينادون فى النــاس : يا قوم اعبدوا الله ما لكم من اله غيره • جميع الرســـل كانوا مسلمين لأنهم أسلموا وجههم لله وحده • لكن الاســلام وحده هو الذى نجح فى التطبيق • لقد تعثرت دعوات الرسل جميعها • فقراطيس موسى

تبعثرت وأخفيت كمـــا يقول القـــرآن ، وبهذا لم يطبق موسى دين الله • ودعوة السيد المسيح هى الأخرى قد تعثرت فى حياته ، وشهدت تطبيقا ما بعد أن توفاه الله ورفعه اليه ليطهره من الذين كفروا • وبعد أن كان قد أحس السيد المسيح نفســـه منهم الكفر •• كما يشـــير الى ذلك القرآن الكريم • أما الاســـلام فهـــو وحده الذى نجح رســـوله فى تطبيقه عمليا وسلوكيا وسياسيا ابان حياته • ولهذا كان خاتم الاديان والرسالات •

والاسلام يعرف تماما أن الحفاظ على تلك الأمانة مفهومة على أنها تطبيق للتوحيد فى حياة الانسان كلها أمر شاق عسير • ولهذا يقول القرآن الكريم فى بعض الآيات : « ياآيها الذين آمنو » ، ويقول لنا ان هذه الأمانة عرضت على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الانسان ، وهو لا يعلم أنه قد ظلم نفسه بهذا الحمل الثقيل • ولكنه على أى حال حملها أو قبل أن يحملها بكل الشجاعة والعزة والوقوف أمام التحدى • لقد بدأ الانســـان فى أول عهده بأن أعطى العهد والميثاق على حمـــل الأمانة : « واذ أخـــذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألســـت بربكم قالوا بلى شـــهدنا أن تقولوا يوم القيامة انا كنـــا عن هذا غافلين » • ولكن الذين لأماناتهم وعهدهم راعون قليلون جدا بالقياس الى كثيرين غيرهم لم يستطيعوا أن يصمدوا الى آخر الطريق أو الى بعضه ، فسقطوا فى الشرك •

ونحن نتحدث اليوم عن الشرك على أنه انقضى وولى أو على أنه من أســـاطير الأولين • ونتحدث عن المشركين على أنهـــم قوم انقرضـــوا من قديم • وهذا تصوير خاطىء تماما • لأن الشرك فى الاسلام يمثل الثورة المضادة للتوحيد • وهى ثورة مستمرة لأن أعداء التقدم والحرية وكرامة الانســـان لم ينتهوا ولن ينتهوا • وعلى هذا ، فاذا كانت ثورة التوحيـــد مستمرة ، فان اســـتمراريتها تتضمن فى الوقت نفســـه وجودا مســـتمرا لأعدائها أى للمشركين • فالشرك مضيق فكرى من تلك المضـــايق الفكرية والسلوكية التى يحلو للمصلحين والرسل أن يحشروا أنفســـــهم فيها ،

ويقفوا أثناء معركتهم فيها على حد الموسى حينا ، وعلى شفا الهاوية حيناً آخر ، لكنهم لا يبالون • لأنهم يعرفون أن شرارة الفكر والأمل لا تتوقد الا فى تلك المضايق الفكرية التى تصبح بالنسبة اليهم معركة حياة أو موت ، معركة يكتب لهم فيها أن يكونوا أو لا يكونوا •

وقد سوى الاسلام بين الشرك والكفر ، مع أنهما نظريا وفكريا غير متطابقين لأن الشرك ايمان بالزائد ، أو ايمان بأكثر من اله ، فى حين أن الكفر لا ايمان ، وان كان الاسلام يصوره تلطفا على أنه ليس الا تغطية للايمان الفطرى ، على نحو ما نقول كفر الفلاح الحبوب أو البذور اذا غطاها بالتراب • لكن هذا الايمان بالزيادة يساوى تماما فى الاسلام عدم الايمان او الكفر • وهذا التصوير للشرك على أنه الكفر بعينه ليس له الا معنى واحد هو أن المهم فى الاسلام هو تطبيق التوحيد وليس مجرد التوحيد النظرى •

والانسان المعاصر أتراه قد بعد عن الشرك ؟

أنه يواجه ضغوطا كثيرة فى حياته ، يتوهم فى بعض الأحيان أن الامور أصبحت فى أيدى بعض القوى ، بعض مراكز القوى لأنه لا يراها الا فى ضوء الامتيازات التى حصلوا عليها بطريق أو بأخر ، فيقع فى عبادتها ويمارس فى سبيل ارضائها كل أنواع الانحرافات ليتقرب اليها بشتى الوسائل • وهو فى هذا كله يهون على نفسه ويفقد كرامته وعزته وحريته ، ويتصاغر حتى يبدو صفرا من الأصفار ، فيشرك بالله أو يكفر به — والمعنى واحد — ويكون بهذا قد نقض العهد ، ونكث عن الميثاق ، وخان الأمانة •

***

ولكن الحديث عن الأمانة قد يكون فى حاجة الى مزيد من الضوء فكل ما فى الكون يعبد الله عمليا من خلال قيامه بوظيفته التى يرسمها له الله • كل شيء يسبح بحمد الله : المادة والكواكب والشجر والدواب ••••

الممالك كلها : مملكة المادة ، والمملكة النباتية ، والمملكة الحيوانية ، وعالم الأفلاك والملائكة •• جميع أفراد هذه الممالك تقوم بوظائفها ، وتستجيب لغرائزها متبعة فى ذلك تلك القوانين التى ركبها الله فيها أو رسمها لها • وهى بهذا تعبده وتسبح بحمده • وبمعنى آخر ، كل ما فى الكون — باستثناء الانسان — يعبد الله حال قيامه بوظيفته ، وقيامه بوظيفته يمثل فى الوقت نفسه عبادته لله وتسبيحه بحمده • مصداقا لقوله تعالى : « ألم تر أن الله يسبح له من فى السموات والأرض ، والطير صافات كل قد علم صلاته وتسبيحه • والله عليم بما يفعلون » • فهنا تطابق تام بين الوظيفة والعبادة •

أما الانسان فهو وحده الذى يشذ عن تلك القاعدة • هو وحده الذى يستطيع — اذا شاء — أن يكون جاحدا ، أن يختار أحد النجدين ، أن يمشى بمزاجه فى الطريق الذى يوصله الى الضلال ، ويبتعد به عن عبادة الله الواحد ، لكن دون أن يصرفه ذلك عن تأدية وظيفته الاجتماعية المعروفة • بمعنى أن عدم عبادته لله وحده وعدم اتجاهه بعمله الى وجهه الكريم ، دون سواه وعدم خشيته له سبحانه ، كل هذا يتم حال قيامه بوظيفته ومن خلالها أو بمعنى آخر أنه لا يتوقف عن أداء وظيفته اذا رفض عبادة الله • ذلك بأن الله تعالى لم يشرف مملكة من الممالك الأخرى بالقدرة على الخطأ والخطيئة معا : الخطأ فى ميدان المعرفة والخطيئة فى ميدان السلوك ، وان كان قد شرف بعضها بالخطأ فقط • ان أفراد تلك الممالك لا تملك أن تخطىء • انها تود لو أخطأت • ولكن هيهات • انها تسير فى حياتها على قضبان من حديد ، فى طريق مرسوم لها بعناية فائقة لم تترك لها فيه أى قدر ضئيل من الحرية • ولهذا فانها لا تملك الا أن تسبح بحمد الله • ان هذه الممالك أمم أمثالنا حقا ، كما تشير الى ذلك الآية الكريمة ، لكنها أمثالنا فقط فى تجمعاتها وسعيها الى الرزق وفى بعض أنشطتها • لكنها لا تبلغ من هذا كله تلك الدرجة الرفيعة التى بلغها الانسان فى مملكته • وأيضا فانها ليست قادرة على معصية الله ، كما هو الحال فى الانسان •

الانسان وحده هو الذى يستطيع أن يعبد الله أو يكون جاحدا له • يستطيع العصيان أو الطاعة ، الضلال أو الهدى • ولا يكف فى الحالتين عن القيام بوظيفته الاجتماعية أو وظيفته فى الحياة • تلك الوظيفة التى يؤديها فى جميع الاحوال ، ليعيش أو ليكسب قوته وهو يؤديها على أرضيه من الظروف التى يكون نصفها على الأقل نابعا منه ومن ارادته ومن مواهبه ، ويكون نصفها الآخر مفروضا عليه • لكنه يلمح أثناء عمله بعض المناسبات أو « الاسباب » التى تزوده بمدد ، يستطيع اذا أحسن التطلع اليه ، وأطال التفرس فيه — فى صمت وخشوع — أن يرفع الغشاوة التى تحيط بحياته ، فيصبح بصره حديدا ، وتضحى نظرته ثاقبة نافذة بعيدة تخترق الحجب ، وتصل به الى أبعد مما يراه الآخرون • أما اذا كان عاجزا عن فك الطلسم ، وازالة الأقنعة فانه سيظل يؤدى وظيفته ليعيش ، وقد يمده الله بمزيد من الاغطية ليتدثر بها ، ولكنه سيكون قد فقد الطريق اليه •

على أى حال ، فان الانسان وحده هو الذى يكتشف هذا الطريق أو ذاك • فاذا سار فى الطريق الأول بعد اكتشافه له ، فانه سيصل الى الله بمحض حريته ، ويعبده باختياره أثناء ممارسته لوظيفته وقيامه بواجباته نحو نفسه وأسرته ومجتمعه • وليس قبل هذه الممارسة بحال من الأحوال • وذلك لأن حرية الاختيار قد تكون حرية عقلية صرفة ، تقع فى زمان ما قبل الفعل ، وستكون حينذاك ضئيلة القيمة لأنها لن تكون مصحوبة بموقف فى الحياة وستكون أدنى الى حرية سطحية مترفة ، يسميها الفلاسفة بحرية استواء الطرفين •

وهكذا نرى أن الخلافة أو الولاية : خلافة الانسان لله فى الارض ، قد اكتسبت بعدا جديدا • فبعد أن كانت رمزا لعالم الحرية أو التحرر من تلك القيود التى تسير عليها المادة ، أصبحت تتضمن المسئولية : مسئولية عبادة الله وحده وتلك هى الأمانة التى عرضت على السموات والأرض

والجبال فأبين أن يحملنها وحملها الانسان •

فالأمانة خلافة وزيادة ، هى خلافة وعبادة لله مع عدم الشرك به • ان كل الناس خلفاء ، ولكن ليسوا كلهم أمناء أو ليسوا من الأمناء • الخلافة مطروحة فى الطريق كما يقول الجاحظ فى حديثه عن الألفـاظ وفى مجـال التفرقة بينها وبين المعانى ، انها حق لكل الناس ، أما الأمانة فانها متروكة للانسان يصل اليها باختياره ، وعلى طريق وعر يصف الله الانسـان أثناء عبوره له بقوله : « يا أيها الانسان انك كادح الى ربك كدحا فملاقيه » • ومعنى هذا أن الطريق الى الله هو طريق الكادحين ، وهذا لا يتعارض أبدا مع وجود كادحين بمعنى آخر • ولكن بالرغم من هذا ، فان هذا الطريق الذى يسير عليه الأمناء طريق ميسور اذا صحت عزيمة السالكين فيه ، اذ أنه لا يتطلب من الانسان أكثر من أن يكون مؤمنا ، أى أن يراعى وجه الله فى العمل الذى يقوم به ، ولا يقدم على معصيته ، ولا يشرك به أحدا ، ولا يلبس ايمانه بظلم ، وأن يكـون جادا فى خلع جميع الأنداد ، وطرح كل الأرباب • وفى ترويض نفسه باستمرار على تزكيتها وتطهيرها • واذا فعل الانسان ذلك ، واستجاب من خلال ممارساته المتعددة فى الحياة لداعى الأمانة والايمان فانه سيكون حينئذ مسبحا بحمد الله ، عابدا له فى عمله ، وسيكون هذا السلوك مصحوبا بتأديته الصلاة والفروض بطبيعة الحال •

وفى ضوء هذا نسـتطيع أن نفهم ذلك العتـاب الرقيق الذى يوجهه الله تعالى الى الانسان يسـأله وهو يحاوره : لم يسـبح كل ما فى الكون بحمدى ، وتعبدنى المادة والنبات والحيـوان والأفلاك ، ولا يفعـل هذا بعض البشر ؟ لقد منحتك أيها الانسـان الخلافة ، فهـل يا ترى أكون قد أخطأت ــ تعالى الله عن ذلك ــ فى أن زدت على ذلك بأن حملتك الأمانة ؟ اننى أرى ــ هكذا أتخيل النجوى الالهية ــ أن الانسـان جدير لا بتلك الخلافة التى منحتها له هبة ومنة وفضلا ، بل أيضـا بالأمانة التى عرضت على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وحملها هو بشجاعته وكبريائه واعتزازه بنفسه • فلم اذن ينقض العهد الذى قطعه على نفسه معى ؟ يقول الله تعالى : « الم تر أن الله يسجد له من فى السموات ومن فى

الأرض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب ، وكثير من الناس • وكثير حق عليه العذاب » • وفى قوله تعالى : « وكثير من الناس حق عليه العذاب » أو فى قوله « وكثير من الناس » الأولى ، بشـعر بأن بعض الناس وعددهم ليس بالقليل ــ لا يسـجد لله فى حياته ، لا بمعنى أنه يترك الصلاة فقط بل بمعنى أنه لا يرعى الله فى أعماله ولا فى معاملته للناس •

* * *

وهكذا ترى معى أيها القارىء أن الانسان عندما جمع فى شخصه بين الخـلافة (الولاية بالتفويض) والأمانة فانه كان قد قبل بهذا وباختياره المحض ذلك التحدى الذى وضـعه الله فيه • فعليه اذن أن يصـمد لتلك الأمانة • والا فان خلافته ستكون اسميه فقط ما دامت عارية عن الأمانة • والله تعالى عندما أنعم عليه بالخلافة جعل الكون كله فى قبضته ، وأضاف اليه كل الحقوق • وتلك أقصى درجات التكـريم • وذلك لأن الحقوق التى قد يبدو أن الله تركها لتتمتع بها بعض الممالك الأخرى ، وأهمها حق الدفاع عن النفس ورد العدوان أو الاعتداء ، كما نشاهد ذلك بوضوح فى المملكة الحيوانية ، فان الحيوانات لا تسـتطيع المحافظة عليها الا بتصريح من الانسان ، وبتسـاهل من جانبه • فهى حقوق « ملحقة » بعلم الانسـان وارادته ومشـيئته • أما الانسـان فهو وحده الذى يملك بارادته كل الحقوق • وحقوقه نابعة من ذاته ، ومستمده منه شخصيا حقوقه طبيعية أعطاها الله له ليحافظ عليها ، ويعض عليها بالنواجذ ، وأهمهـا حق الحرية ويتضمن رفض كل العبوديات ، وحق المساواة ويتضـمن رفض كل ألوان التفرقة العنصرية وما شابهها ، مع العدالة فى التوزيع •

أليس عجيبا بعد هذا أن نرى بعض الناس يتنازلون تحت ضـغوط كثيرة عن بعض تلك الحقوق ؟ انهم يتلفتون حولهم بعـد هذا فيجـدون وجودهم وكيانهم كله وقد أصبح « ملحقا » بقوة أخرى من قوى الشرك والطغيـان : مادية كانت أو بشرية ؟ ثم ألا يكـون فى هذا التنـازل

الاضـطرارى الاختيارى من جانب بعض البشر عن الأمانة التى عاهدوا الله عليها ظلما لأنفسهم أى ظلم وتحقيرا لأنفسهم بأيديهم ؟ فما كان الله ليظلمهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون » • ويقول الله تعالى على لسان لقمان وهو يعظ ابنه : « قال لقمـان لابنه وهو يعظـه يا بنى لا تشرك بالله ان الشرك لظلم عظيم » • انهم لا يدرون اذن أنهم بهذا التنازل عن حقوقهم وكرامتهم يكونون قدفرطوافى الأمانة، وبهذا يكونون قد أشركوا وأصبحوا كفارا • ان الانسان بعد أن تقلد الخلافة لم يسـتطع فى كثير من الأحيان أن يجمع بينها وبين الأمانة • ومن جمع بينهما فقد فاز فوزا عظيما • ومن تقلد الولاية دون أن يزينها بالأمانة ، فقد تولى •

الخلافة نظرية • والأمانة عملية • الخلافة غزوات عقلية علمية قصد بها عمارة الأرض • وهى المعنية بقول الله عن آدم انه تعالى علمه الأسماء كلها فأنبأ هو الملائكة بها ، فكان أن سجدوا كلهم له الا ابليس وهى أيضـا نظرية فى التوحيد • أما الأمانة فهى تطبيق للنظرية من خلال مواقف عملية مؤسسة على القيم الأخلاقية والدينية • العلماء الذين لم يؤسسوا علمهم على التقوى خلفاء نسـوا الأمانة ، فتاهوا وضـلوا طريق الهداية • أما العلماء الذين جمعوا فى شخصهم بين الخلافة والأمانة فهم أهل الصفوة ، وأولو العزم الذين استمسكوا بالعروة الوثقى لا انفصام لها •

وقد كرم الله بنى آدم بالخلافة والأمانة معا • وعلى الانسـان أن يتذكـر أول ما يتذكـر أن ولايتـه لهـا فترة زمنيـة محـدودة • تتمثـل بالنسـبة الى الانسـان الفـرد فى تلك الأيام المعـدودة التى يقضـيها على ظهـر الأرض قبـل أن يواعيـه أجله المحتوم • وبالنسبة الى النوع الانسـانى والى كل ما فى الكون تتمثل فى تلك الفترة التى أخبرنا الله تعالى بأنها موقوته كذلك • وصدقنا بما يقوله سبحانه• اذ أنه جعل من انتهاء الفترة الأولى آيةواشارة الى فناء الحياة كلها • وبعبارة أخرى فان من يساوره الشـك حول فناء العالم ، عليه أن ينظر الى حياته هو وحياة أشـباهه من الناس ليتحقق من أن كل من عليها فان • والانسان الذى يدرك تلك الحقيقة ادراكا واعيا عليه أن يعتصـم

بحبل الله ، وأن يرعى أمانته ويتفــادى قدر طاقته أن لا يجعــل من مدة خلافته أو ولايته مجرد خلافة اسمية •

حينئذ سيدرك الانســان أن الولاية لله الحق ، أو أن الولاية الحقة لله • وأن ولايته لم تكن الا ولاية مستعارة ، حتى لو كان قد جمع فيها بين الخلافة والأمانة • ذلك لأنه حتى لو أحسنا الظن به ، وافترضنا أنه من بين الذين هم لأماناتهم وعهدهم راعون ، فانه لم يكن في هذا الا حارسا للأمانة • ولم يكن مصدرها ولا نبعها الذى منه جاءت • لم يكن بحال من الأحوال معينها الذى لا تفنى كلماته ، ولا تفرغ خزائن أماناته ، لم يكن أبدا ذلك النور الذى يستضىء به كل نور •

***

وأيا ما يكون الأمر فان الانسان الذى جمع فى شخصه بين الخلافة والأمانة يمثل فى نظر الله تعــالى حالة ما ينبغى أن يكون عليه الانســان ، لا حالته الفعلية الواقعية التى تمثل ما كان منه وما سيكون •

واذا وجهنا أنظــارنا نحو تلك الحالة المثلى للانســان ، فهل نكــون مغالين اذا قلنا فى تعبير جسور قد يصدم البعض بأن القوتين العظمتين فى هذا العالم هما الله والانســان ؟ لا بمعنى أن الانســان ند لله — تعالى سبحانه عن ذلك — بل بمعنى أن الانسان لن يصل الى الله أبدا اذا نظرنا اليه نظرتنا الى حجر ملقى فى الطريق أو اذا ســـوينا بينه وبين أية قوة أخرى فى الكــون • ونحن نقول بهــذا لننبه الاذهان الغــافلة الى عظمة الانسان ، والى عزته وكرامته التى أرادها له الله حين قلده الخلافة وحمله الأمانة • أما من يفرط فى أمانته بعــد هذا ، ومن يرتمى فى أحضــان قوة أخرى أيا كانت مادية أو بشرية ، فلن يكون الله مسئولا عنه • لأنه تولى ، لن يكون الله وليه لأنه طلب « الحماية » واحتمى بمن لا يستطيع حمايته ، واتجه الى ما سوى الله فأهانه الله وأذله ، وسيكون هو بعينه ذلك الأشقى الذى لا يموت فيها ولا يحيا •

الانســـان اذن فى صورته تلك هو الهدف من الخلق كله ، ليس فقط بمعنى أن الله قد سخر له كل ما فى الكون ، وقلده صولجان الخلافة وحمله الأمانة فحملها باعتزاز وعزة ، شاكرا لله تلك الثقة الغالية التى وضعها فيه ، بل أيضا بمعنى أنه يمثل بالنسبة الى الله المحك الحقيقى لطاعته أو لعصيانه الاختياريين •

والفلاسفة يعبرون عن الهدف أو الغاية من أى شىء أو فى أى عمل أو فى أى اجتماع أو فى أية معركة بتعبير معروف هو العلة الغائية • وذلك لأن العلة عندهم لا تعنى فقط السبب الموجد ، بل تعنى أيضا الهدف من وجود الشىء • وليس من شك فى أن توضيح الهدف أو وضوحه فى أى ميدان من ميادين النشاط الانســـانى يكون حافزا قويا على انجاز العمل على الوجه الأكمل • فضلا عن سيطرة الهدف على العمل نفســـه من أوله الى آخره ، لأن الغـــاية من العمـــل تهوم فوق رأس الانســـان أو فوق رأس الناس المشـــتركين فى عمل ما • فلا غرابة بعد هذا اذا نظرنا الى الغاية على أنها علة : علة غائية •

لكن العلة الغـــائية تنفرد من بين جميع أنواع العلل الأخرى بأنها تتأخر عن العمل ولا تسبقه على نحو ما يفهم عادة من كلمة العلة • انها قد تصاحبه ، شأنها فى ذلك شأن بعض أنواع العلة ، ولكن محصلتها والحكم عليها لا يظهران الا بعد تمام العمـــل • واليك المثـــال التالى : فالهدف من التجارة مثلاً هو الكســـب أو الربح ، بمعنى أن الربح هو العـــلة الغائية المحركة لكل العمليات التجارية • ولكن هذه العلة لا تتضـــح الا فى آخر المطاف ، بعد أن تنتهى التجارة ويجلس التاجر يحسب ميزانه التجارى ، ويوازن بين دخله ومنصرفه ليتحقق من ربحه أو خسارته •

وهكذا شأن الحياة الانسانية بالنسبة الى الله والانسان معا • يريد كل منهما أن تحقق هذه الحياة الغاية منها وأن تكون حياة رابحة • والربح هنا للانسان • أما الله فانه غنى عن العالمين • ومن الطبيعى أن لا يظهر

هذا الربح الا فى آخر المطاف ، عند حساب المكسب والخسارة ، وقد تظهر بعض بوادره عند انقضـــاء مرحلة من مراحل العمر • أرأيت بعد هذا الى تشبيه الحياة الانسانية بالتجارة فى القرآن الكريم ؟ انه غير بعيد عن تلك المعانى • فالمؤمنون يرجون تجارة لن تبور • والضالون قد اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم • ومعنى الحساب أيضـــا فى كتــاب الله ليس بعيدا عن تلك الدائرة • فاذا كان الانسان يحسب مكسبه وخســارته فى الحياة ، فان الله خير الحاسبين وأسرعهم • والناس منهم من ثقلت موازينه فهو فى عيشـــــة راضية • ومنهم من خفت موازينه فأمه هاوية • هؤلاء يعملون ، ولكن الاحباط يحيط بهم : يحبط الله أعمالهم •

والنفس بعد هذا وذاك لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت • يحســب لها فى خانه « له » (بلغة البنوك) ما حققته من ربح أو كســب مشروع حصـــلت عليه بعرق جبينها وكد يمينهـــا ، بكل العزة والكرامة ، وبغير ما تفريط فى حقوقها ، أو اهدار لشرفها وتصـــاغر أمام قوى وهمية ، يعبدها البعض من دون الله ، فيصبحون متعيشين ومرتزقين ومتكســبين ، ويكتب لهم هذا « التكســب » فى خانة « منه » • وذلك لأنهـــم ما حصــلوا على ما حصلوا عليه الا تكسبا وليس كسبا ، بعد أن يكونوا قد انتقصـــوا من كرامتهم وفرطوا فى أمانتهم • أنهم لم يبيعـــوا عرقهم وجهـــدهم كما كان ينبغى أن يفعلوا بل ابتاعوه • فتكسبوا وخسروا أنفسهم • نكسوا اللواء لأن ولاءهم كان لمن باعوا ضـــمائرهم له • فمـــاتوا ولم يحيوا وان كانوا يعيشون •

***

وبعد فاذا كان وجود الانســـان على هذه الأرض يمثل تحـــديا قبله الانسان راضيا يوم حمل الأمانة ، أفلا يدعونا هذا الى أن ننظر من حولنا نحن العرب الى ذلك التحدى الأكبر الذى ساقه الله الينا فى حياتنا على أنه آية من آياته ؟ وأعنى به الوجود الاسرائيلى الذى أصـــبح يتخلل الكيان

العربى ، ويتهدده من كل صوب ، نحسبه بنظرنا القصير شرا وقد يكون فيه الخير كله ؟

ان هذا الوجـود الاسرائيلى ليس فقط فرصـة ليقظتنا ونهضـتنا وشعورنا بوجودنا واجتماع لكلمتنا وتحقيق وحدتنا ، بل هو أيضا — فيما يبدو — فرصة ثمينة أمامنا لتحسين أخلاقنا وسلوكنا وللتعرف على ديننا ولتعميق ايماننا . اننا على سبيل المثال نصف العدو الاسرائيلى بالعدوان والظلم والغرور والصـلف والرغبة فى اذلالنا ... الخ ، ثم نتلفت داخل مجتمعاتنا الصـغيرة والكبيرة وفى كل شـئوننا فنجد أننا نرتكب كل تلك الرذائل فيما بيننا وبين أنفسنا ، ونمارسها جميعا فى أبشع صورة ، ونظن خاطئين أن هذه نقرة وتلك نقرة أخرى ، مع أنهما نقرة واحدة . ثم ترانا أيضا ندعو الى الصـمود : الصـمود أمام العدو الاسرائيلى وأمام التحديات الاقتصادية . لكن هذا لا يمنعنا فى الوقت نفسـه فى حياتنا اليومية والأخلاقية والادارية من أن يدوس بعضنا بعضـا بالاقدام ، غير عابئين بعزة الانسان الفرد وكرامته ، كأن صمود الفرد غير وارد فى الاصلاح ولا يحسب له حساب ، وكأن الوحدة الأخلاقية للأمة — كما يقول الرئيس ديستان فى تعبير أنيق مهذب وهو يشرح أسس الديمقراطية السليمة — غير مطلوبة أو كأنها نقرة ، والصمود الأول نقرة أخرى مع أنهما واحدة . والله لن ينصر الا القوم المؤمنين الذين يفعلون ما يقولون فى كل أمورهم ، ويفهمون بوعى صادق أن الانسان هدف الخلق كله ، أو أن الخلق كان من أجل الخلق (والخلق الأخيرة بمعنى الناس فى الاسـتعمال الشـائع) والصـادق معا ويثبتون لله أنهم هم القادرون على الوفاء بميثـاق الأمانة الذى أخذه الله على بنى اسرائيل هناك ، فوق الطور ، طور سيناء ، لكنهم نقضوه واعتدوا فحقت عليهم كلمة العذاب .

الكويت فى أول مايو ١٩٧٧

نحو فينومينولوجية الوعى الزمانى فى الموسيقى

نحو فينومينولوجية الوعى الزمانى فى الموسيقى (*)

المهمة التى سآخذ نفسى بها فى الصفحات القادمة أن أقدم دراسة لبعض مشاكل الزمان فى الموسيقى منظورا اليها من زاوية فينومينولوجية (ظاهرية) • ومعالجة هوسرل لمسألة الزمان تحمل معها آثارا من معالجة كل من هيوم وكانط وذلك من حيث أنه رأى مثلهما أن شعورنا بالزمان لا يقوم فقط على أساس الشعور بتتابع اللحظات ، وأن هناك فى تكوين الوعى ذاته شيئا ما يسمح لنا بأن نتخطى اللحظة الحاضرة ، وأن نمتد بالفترة التى نحتلها الآن • وبدون هذه القدرة لن يكون بالنسبة الينا شىء اسمه الوحدة أو الاستمرار الموحد فى النظر الى الاشياء المدركة حسيا • وقد كانت نظرية المعرفة عند كل من هيوم وكانط معنية أساسا بتوجيه الانتباه الى موضوعات الحس العاديه • وفضلا عن هذا فان تحليلهما ليس الا استمرارا لاهتمام الغربيين التقليدى بموضوع الادراك البصرى • الا أن تحليل كانط للزمان خطا خطوة الى الامام باعتبار أنه نظر الى الزمان على أنه الهيكل الصورى لتجربتنا كلها • فكل ما يمكن أن يمر بنا فى تجربتنا أصبح ينظر اليه من عدسة الزمان • وبالرغم من ذلك فان كانط كان مهتما بنفس الدرجة بأن يظهر لنا أن وعينا الزمانى يدخل فى تكوين العالم الواقعى • وقد واجه فى هذا الصدد صعوبات مصدرها أن الزمان لا يدخل فقط فى بنية تجاربنا التى تسعى الى أن تكون موضوعية بل والتجارب التى تتصل بمجرد شعورنا الذاتى أيضا • أما بالنسبة الى هوسرل فلم تبرز امامه مشكلة وجود الواقع ، وذلك لأن المنهج الفينومينولوجى نفسه يستبق تماما معالجة الواقع • وباستثناء هذ الخلاف بينه وبين كانط فانه اتفق مع هذا الأخير فى النظر الى الزمان على أنه هيكل لوعينا وفى الحاجه ــ شأنه فى ذلك شأن كانط أيضا ــ على أهمية الدور الذى يلعبه التذكر فى الادراك • لكنه أضاف الى ذلك نظرته الخاصة فى أن الزمان ليس فقط مجرد

(*) تأليف : مارجريت شاترجى ــ ترجمة : د. يحيى هويدى .

صـــوره للادراك الحسى بل لأفعـــال الوهم والخيـــال والذاكرة والتجمع أيضا •

وكتابات هوسرل فى الزمان نجدها محصورة بصـــــفة خاصـــة فى « محاضرات فى ظاهريات الشـــعور بالزمان الداخلى » التى ألقـــــاها فى الأعوام من ١٩٠٤ الى ١٩١٠ ، وفى مخطــوطاته التى جمعت تحت عنوان «البناء الزمانى باعتباره بناء صوريا» (مخطوطات رقم «ح» فى أرشيف هوسرل بلوثان) ، وفى مواضـــع متفرقه من كتـــابه الافكـــار ومن كتابه « التجربة والحكم » وقد الح فى كل هذه المواضع على أن الزمان الموضوعى لا يمثل واقعـــة ظاهرية • واتفق مع برجســـون فى النظـــر الى « الآن » المعاشه على أنها ليست نقطة فى مسار الزمان الموضـــوعى • وقد خولت له نظرته الفنومينولوجية معالجة المشكلة الميتافيزيقية الرئيسية حول الزمان وهى : كيف يتسنى لنا دون أن نلجأ الى الاحراجية التى وضعها كانط حول مبدأ العلية والتقولات التى تتصـــل به ان نعيش مع المعية والأســـتمرار بالرغم من طابع التتابع الذى يســـم تجربتنا • فطـــالما كان الأمر يتعلق بالزمان فان قصدية الشـــــعور الزمانى لا تمثل همزة وصـــل بين الوعى والعـــالم بل تمثل عين اللحظات التى تحمل الشـــعور فى مجراه • وهكذا تحرر هوسرل من التحليـــل الذرى لمحتويات الذهن الى حد اكبر من الحد الذى تحرر فيه كانط • والحق ان تناوله للوعى وثيق الشبه بمجرى الوعى فى لغة وليم جيمس • والخلاصة ان تكوين الزمان يمثل عند هوسرل أهمية خاصة فى برنامجه الذى رسمه للتخلص من النظرة النفســـانية • لكن التخلص من المعالجة المضادة لم يكن بأقل أهمية عنده ، وأعنى بهذه المعالجة معالجة الذين كانوا مهتمين بالزمان الموضوعى ، وهو شىء ينبغى أن يظل خارج كل دراسة فينومينولوجية •

واستكشاف الجوانب الفينومينولوجية للزمان فى الموســـيقى أمر له أهميته ، وذلك للاعتبارات الآتية : ـــ

ان زمانية الوقائع الموسيقية باعتبارها وقائع ظاهرية امر واضـــح

للعيان الى الحد الذى لن نكون معه مغـالين اذا قلنا ان الزمان الظاهرى الباطنى هو الميدان الخاص بالموسيقى • فالموسيقى باطنية الزمان • وكما يقول شونبرج (فى كتابه الالوان والفكرة ، ص ٤٠ ــ ٤١) « الموسـيقى تستعمل الزمان فى اكثر من معنى • فهى تستعمل زمانى وزمانك ، وزمانها هى الخاص » • وعلاوة على ذلك فان الموسيقى تمثل مجالا يكون الحديث فيه عن موضوع منقال امرا غير مستساغ ، ومعنى هذا ان الموسيقى تسلم نفسها الى التحليل الباطنى الذى تقوم به الفلسـفه الفينومينولوجية • وايضا فان خصوصية « الآن » فى الموسيقى لها معنى اكثر دقة حتى من الزمان الحاضر او من « الآن » الذى يشغل الفلاسفة انفسـهم به • هذا الى أن لغة التغيير أو استخدام الظلال يمكن أن تتضح بصـورة فعاله فى درجات الصوت الموسيقى اكثر مما تتضح فى ميدان الأشياء المتـاهدة بالبصر • ذلك لأن كل ادراك لحديث زمانى يتضمن من وجهة نظر هوسرل انطباعا حسيا ، واحتفاظا فى الوعى بهذا الانطباع وامتدادا به فى الزمان المستقبل وتحققا له فى الواقع • وبوسع كل منا ان يتحقق من صـدق هذا القول اذا ما فكر فقط فى نغمه موسـيقيه منفرده أو فى نغم داخـل قطعة موسيقية • فكل نغمة موسيقية لها امتداد فى الماضى والمستقبل • وحتى فى هذا المجـال فان كلمتى الماضى والمسـتقبل لهما دلالة خاصـة علينـا أن نحددها • فكل جملة موسيقية ترسم وراءها ذيلا كذيل الطائرة الكوميت ولها مجـالها الخاص • وعناصر البأس والاقبـال الايجابى تمثل أجزاء لا تتجزأ من عناصر التجربة الجمالية فى الموسيقى باعتبار ان التوتر يزداد كلما استمر العزف الموسيقى فترة أطول • لكن هذا الكلام سابق لأوانه • ونريد الآن أن نسـأل : كيف يتعين أن نبدأ تحليـل الوعى الزمانى فى الموسـيقى من زاوية فينومينولوجية ؟ هب أننى اسـتمع الى القطعة الموسيقية المسـماة « بمقبرة أناكربون » (١) لهوجوولف (٢) وأنا أغنى

---

(١) اناكربون : شاعر غنائى يونانى ولد فى ايونيا فى النصف الثانى من القرن السادس عشر قبل الميلاد (المترجم) •

(٢) هوجوولف : مؤلف موسيقى نمساوى (١٨٦٠ ١٩٠٣) (المترجم) •

احدى الاغنيات الجرمانية الشعبية ستكون فى وقتها تماما بحيث أننى اذا ما قمت بغنائها وأكون فى الوقت نفسه أؤدى افعالا ضد تعاليم الفاظها فان هذا يعنى أننى أغنيها فى غير وقتها وقد أشعر بنفس الشعور حتى لو كانت الأغنية ككل بزمانها الذى تستغرقه تؤدى بالسرعة المناسبة وفى الوقت المناسب • وفضلا عن هذا فلما كان موضوع الاغنية كلها مقتبسا من العصر الهلينى فانها توحى لنا بالزمان الماضى • ولكن تقوم بتحية هذا كله يمكننا أن نقول أيضا ان هذه الاغنية لها مكان افتراضى ووقت خاص بها وأنهما لا يتمشيان فى أى معنى من معانى الزمان التى اشرنا اليها الآن • والمكان الافتراضى للعمل الموسيقى شىء يمكن أن نفهمه بوضوح اكثر اذا كان لهذا العمل أبعاد سيمفونية • لكن حتى فى حالة الاغنيات القصيرة لا يمكننا ان نتجاهل هذه السمة • أما فيما يتصل بالزمان الافتراضى للعمل الموسيقى فانه يثير على العكس من ذلك مشكلة قوامها ما يلى : ان هذا الزمان هو الذى يمنح العمل وجوده فى اللازمان ، او هو الذى يجعلنا نشعر بأننا خارج العالم • وسنكون بحاجة فى هذا الصدد ان نفرق بين الاجناس المختلفة للتأليف الموسيقى فالعنصر المكانى فى عمل موسيقى شامل كالأوبرا مثلا لا يكون فقط افتراضيا بل واقعيا أما البرامج الموسيقية التى توحى الينا بنوع من المناظر النموذجية (ملاحظة ان البرنامج الجيد لا يوحى الينا بأى منظر) فانها تثير فينا احساسا لا محدودا بالمكان والزمان هو الذى يكون جوهر الموسيقى •

ويبدو أن هذا الاحساس بعنصر اللامحدود جزء لا يتجزأ من طبيعة الموسيقى وبصفة خاصة بعض الجمل الموسيقية • والنغمة التى تخرجها الكمان المسحوبة الطويلة نموذج له • لكن هى نقول ان الايقاع المتقن لاحدى قطع الموسيقار « هاندل »(٣) لا يؤدى الى الاحساس به ؟ ان

---

(٣١) هاندل : موسيقار المانى حصل على الجنسية الانجليزية (١٦٨٥ — ١٧٥٩) (المترجم) •

الايقاع فى اللحن الموسيقى لا يأتى الا اذا تحكم الموسيقار فيه كما يتحكم الطفل فى أطلاق طائرته الورقية شدا وجذبا • أما الجملة النشــــاز فأنها تكون كالطائرة الورقية التى انطلقت من يد الطفل ولم يعد يسيطر عليها • ومع هذا فان الجملة الموسيقية التى تشعر بالايقاع اذا خرجت عن سياقها فأنها تلقى بنا فى اللامحدود تماما كما تلقى بنا الجملة النشاز اذا اقتطعت من سياقها • والحق ان الجملة الموسيقية توضح نظرية السياق فى المعنى خيرا مما توضحها لغة الالفاظ (وأنا افكر هنا فى الصيغ الموسيقية اكثر مما افكر فى الاوبرتات أو فى حفــلات الأوركســترا الكورالى أو فى الاغنيات الشــعبية الجماعية التى يكون فيها كلام الاغنية جزءا من الموســيقى) • وليس هناك مجــال خير من مجال الموســيقى يوضــح لنا صــلة ما كان وما سيكون بما هو كائن • والحركات الموسيقية الختامية والأخيرة شواهد واضحة على ما نقول • وتكثيف الموضوع الموسيقى فيما يسمى بالخلاصة أو باعادة التوزيع كلها امثلة على ربط حلقــات نظام لا يخطىء فى ميدان يشبه فى أحكامه ما نشاهده فى مجال الاحداث التاريخية •

الا أن هناك بعض المشاكل الفنية أو الاصطلاحية الأخرى من واجبنا أن نوجه انتباهنا اليها الآن • فقد كتب هوسرل فى كتابه « فينومينولوجية الوعى الزمانى الباطنى » (محاضرات القيت فى جوتنجن فى عام ١٩٠٤ / ١٩٠٥) عن التذكر القريب أو عن احتفاظ الوعى بصورة المدرك وقال عنه انه شــبيه بذيل الطائرة الكوميت الذى نراه ملتحمــا مع ادراكنا الحالى للطائرة • وهذا التشبيه يثير مشــكلة فى حالة الادراك الســـمعى وهو الادراك الخاص بالموســيقى ، وذلك لأننا نســتطيع أن نقــول ان ادراك الماضى هنا ملتحم بالادراك الحاضر التحام ذيل الطائرة الكوميت بالادراك الحالى لجســم الطائرة • الأمر الذى يحمل بدوره معنى متضــمنا يتعلق بالوعى • وذلك لانه يبدو ان التصور الكلى لموضوع ما فى عرضه وتطويره يفترض مقدما وجــود وعى موحد قادر على أن يتخطى الجملة او العبارة الموســـيقية الواحــدة • وقد حرص هوسرل فى هذا النص على أن يبرز

الفارق بين التذكر الأول (كما نشاهده ملتصقا بالادراك الحاضر) والتذكر الثانى (على سبيل المثال تذكر لحن مضى على سـماعه فترة طويله) • فذهب الى أن التذكر الاخير يتابع من خلال لحن موجود فى عالم الوهم ، ومن خلال استماع معين كأنه الاستماع • وحول هذه النقطة تثار مشـكلة نظرية تتصل بالنقطة التى نرسـم فيها خطأ فاصـلا ـ هذا اذا سـلمنا بامكانية رسم هذا الخط أصلا ـ بين الماضى المباشر الذى يكون متضـمنا فيما يسميه هوسرل بالتذكر الأول ، وما نكون قد سمعناه منذ نصف ساعة مثلا ، وعلى سـبيل المثال ما يكون متعلقا بالضربات الافتتاحية فى الحركة الاولى • وبوسعنا ان نعبر عن المشـكلة نفسـها بطريقة أخرى وهى ان نسأل عما اذا كانت التفرقة بين التذكر والاسـترجاع (كما يسـتعملها هوسرل) يمكن ان نطبقها فى حالة تفهم الموسيقى • ولنأخذ مثالا • ماذا يحدث لو أنى كنت استمع للسـيمفونية الخامسـة لبتهوفن ووصلت الى منتصفها مثلا ثم تذكرت «دقات القدر على الباب» (وهى التى لا تظهر الا فى الحركة الثالثة للسيمفونية) فاننى فى هذه الحالة لا أكون بصدد ادراك ذيل الطائرة الكوميت وهو ذلك الادراك المصـاحب للادراك الأصـلى ولا اكون بصدد تكرار لجملة موسيقية أو استرجاع لها • بل أكون متذكرا فقط سواء جاء لى هذا التذكر من خلال التشابه فى اللحن او فى الايقاع •

وثمة تصور قدمه هو سرل يمكن أن يكون مناسبا هنا ، وهو تصور « التغير » فهو يقول : ان كل لحظة من لحظات الشعور فى الحاضر تخضع لقانون التغير • فالآن تتغير دائما وتحتفظ بصور كثيرة تتغير من شكل الى آخر بل ان كل صورة تمثل فى حد ذاتها تغيرا مستمرا من حيث أنها تحمل معها ـ اذا جاز لنا ان نقول بهذا ـ ميراث الماضى فى شـكل حلقات من الظلال • ولغة الظلال عند هوسرل تحمل معها نغمات ذات دلالة من خلال الوعى المزود بملكه الاحتفاظ بالصور • ذلك لأن الظل يمتد فى نهاية الأمر بجذوره فى الموضوع الواقعى للادراك • والظلال تتجمع حول شكل رئيسى

تجمع جزيئات الذره حول النواة (١) • لكن ليس هناك شــك حــول هدف هوسرل من كتابة الفقرة السابقة التى نناقشها : فهوسرل حريص على أن يبرز استمرار الصور المحتفظة بها فى الوعى ويبرز ظهورها على دفعات • لكن ما الذى يحدث اذا دخلت فى الوعى موضــوعات مادية جديدة ؟ اننا نلوذ هنا ايضا بقدرة الوعى على الاحتفاظ بالصور • غير ان هذه القدرة هنا اصبحت امتدادية والا فســأكون غير مهيىء لســماع الحركة الاخيرة عندما يأتى وقتها (وذلك فى مثال السوناتا أو السيمفونية) •

والاضافة التى أضافها هوسرل فى باب نظرية المعرفة تظهر فى الجملة الآتية : « وهكذا فاننا نكــون قد ابرزنا الماضى نفســـه على أنه ماضى مدرك » • لكن الســؤال الذى يثار هنــا هو : أين يقع « ماضى » الزمن الماضى ؟ أيكون لدينا أدنى صلة به فى الوقت الذى ننظر الى كل الماضيين المعطاة على انها ذات صفة مشــتركة هى كونها « محــايثة » أو مباطنة فى الوعى ؟ ان هوسرل نفســه يمضى فيقــول « من الواضـــح ان معنى « الادراك » الذى تحصــل عليه هنا لا يتمشى مع الادراك المبكر للشىء • ومن ثم يقدم هوسرل ملاحظة مثيرة حول « الآن » فى حالة الموســيقى • « ان الادراك هنــا يمر الواحــد منها فوق الآخر وتنتهى فى ادراك مكون لحظة الآن • ومع هذا ، فان هذا الادراك لن يكون الا حدا مثاليا » • وهذا هو التصور الذى يقدمه هوسرل ليساير به ما أطلق عليه فلاســفة آخرون اسم « الحاضر الخاص » • وخصوصية « الآن » فى الموسيقى قائمة فى أن الموســيقى اذا صح هذا التعبير تكون فى حالة مرور او « ترانزيت » حتى بسماعنا لتردد صوت آخر نغمة وتتلاشى الذبذبة الاخيرة فى الاستماع •

---

(١) بوسعنا ان نوضــح وجهة نظر هوسرل حول نواة اى موضــوع معين للادراك من خلال ما يسمى بالتجميل الموســيقى وهى عبارة عن النغمة التى ترتســم حولها مراكز للتجميل وتمثل هذه المراكز نواتها . ويمكننا ايضا ان نستخدم هنا لغة الظلال ، الا ان هذه الكلمة تثير بصفة خاصة فى الذهن ارتباطات بصرية .

وعلى هذا النحو يمكننا ان نوافق على القول بأن حد الموسى فى لحظة الآن فى التجربة الموسيقية لحظة مضللة بمعنى خاص ان لم تكن مضللة تضليلا باطنيا • لكن هل لحظة الآن تمثل البؤرة الحقيقية ام لا ؟ هل هى الرمز الذى يؤسس عليه كل ما عداه ؟ أم أنها بالاحرى موضوع البؤرة : أو الشعاع الرئيسى لقصدية الشعور ، الشعاع الذى يصاحب المستمع ويحمله معه الفنان الذى ينفذ ؟ وهذا القول بأن الآن الموقوتة فى الموسيقى تتحرك من خلال الآن الموضوعية يجد ايضاحا بارزا له فى هذه الفقرة : « اننا نلتقى بروافد متعددة تعدد وجود سلاسل متنوعة من الانطباعات الحسية تبدأ وتنتهى • وبالرغم من ذلك فاننا نجد صورة ارتباطية تجمعها وذلك ليس فقط بالقدر الذى يؤثر قانون التغير فى الآن لتهرب الى الزمان الذى كان ولم يعد وليس فقط بالقدر الذى يؤثر الزمان الذى لم يجىء بعد من ناحية اخرى فى الآن منظورا اليها من حيث طبيعتها المنعزلة ، بل لأن ثمة شيئا شبيها بالصورة العامة للآنات شيئا شبيها بوجه عام بنوع من المجرى (١) • والآن التى اسميتها بالآن الموضوعية ، شبيهة بما أطلق عليه هوسرل اسم القصدية الطولية التى تمضى وسط مجرى الشعور ، وتظل فى حالة من الوحدة الدائمة ومن التطابق الذاتى مع نفسها (٢) فى سيال الشعور • أى ما يدعوه بالقصدية العرضية (عندما أوجه نفسى نحو صوت ما فأننى ادخل عامدا فى منطقة القصدية العرضية) (٣) فانه ينطبق بصفة خاصة على الصوت المركب وليكن مثلا النقطة التى يلتقى عندها اصوات الكورال او اصوات الاوركسترا •

وعندما يؤكد هوسرل أنه ليس هناك شىء اسمه ادراك للحدث الأول الموقوت وأنه ليس ثمة شىء اسمه ادراك للحدث الاخير ، فان هذا يفضى من تلقاء نفسه الى تفسير معاصر مثير • فالنقطة التى يعرضها هوسرل

---

(١) هوسرل : ظاهرية الوعى فى الزمان الباطنى ، ص ١٠٢ •
(٢) هوسرل : ظاهرية الوعى فى الزمان الباطنى ، ص ١٠٧ •
(٣) نفس المرجع ، ص ١٠٨ •

أن كل تجربة نعيش فيها حدثا موقوتا تقدم نفســها أمامنا على أنها تتطلب امتدادا لا نهائيا الى الامام والى الخلف • وقد كتب الموســيقار الامريكى جون كيدج فى رسالة الى « بيتر بيتش » بتاريخ ٤ اغسطس ١٩٥٣ يقول فيها : « ان الطريق الذى نســير عليه ليس طريقا ، وليس خطأ بل هو مكان ممتد فى كافة الاتجاهات • وذلك لأن حركتنا عليه لم تعد تمثــل تحركا فوق احجار على شــكل درجات (وفقا لمقاييس من أية درجة) بل يســـتطيع الانسان ان يتحرك عليه او يبدو انه يفعل بذلك فى أية نقطة وسط هذا المكان الشــامل » • وهذا الامتــداد اللانهائى يمكننا ان نعبر عنه بالفاظ مكانية او زمانية • وهذا هو الذى يمنح الموسيقى صفتها الشمولية المجالية بأوسع معانى هذه الكلمة • وكل جملة موسيقية ســيكون لها ايضــا بطبيعة الحال مجالها الخاص ، وأفق من الامكانيات •

هذا من ناحية الموضــوع فى الموســيقى • أما من ناحية الفعــل فان الحدث المناسب له يسميه هوسرل بالحدس التوقعى (أو بالحدس التذكرى المعكوس) ويقول : « ان التوقع بوجه عام من شأنه ان يترك الباب مفتوحا امام العناصر المكونة له » • ومن طبيعة الارهاصــات ان لا تجد جميعهــا سبيلها الى التحقيق • وقد كتب فى محاضرات فى ظاهريات الشعور بالزمان الداخلى (ص ٢٤) يقول ان الارهاصات تســمح فى وجودها اما بوجود أشياء أخرى أو بوجود لا شىء • وهنا يعنى ان عنصر الصدمة او الدهشة الذى يكون داخلا فى تأليف موسيقى معين يؤسس على سلم من الامكانيات تمثل امتداداته فى الزمان المستقبل (١)• لكن هناك سؤالا آخر يبرز من وراء هذا كله • فهل الامتداد اللامتناهى يتفق مع القول بوجود اتجاه ما للوعى ؟ وحل هذه المشكلة يقع فى جزء منه فى الفصــل بين قضــية الحتمية وعــدم الحتمية • وفى اتفاق خاص حول السياق المختلف بين الموســيقى المتناغمة

---

(١) وبالمثــل فى كتابه « التجربة والحكم » ، الفقرة رقم ٧ : ١ ، والفقرة رقم ٨ : ١٠ يتحــدث هوسرل عن عدم الدراية بالشىء على انه نــوع من الدراية •

وغير المتناغمة فالحتمية التى تحكم تأليفا موسيقيا متناغما تسير وفقـا لقوانين النوتة الموسيقية أو على الاقل وفقا لمنطقها الذى يجعلها تدور حول القواعد التقليدية للموسيقى (ولقد استعملت هذا الوصف وفى ذهنى مثلا الخماسيات المتتابعة لدوبيسى) (١)• ولكن الموسيقى الفوضوية لاتتبع مثل هذه القواعد • خذ مثلا القطعة الموسـيقية « المنظر الخيالى » رقم ٤ التى وضـعها جون كاليدج عام ١٩٥١ • فكل شيء يسـمع فى هذا العمل الموسيقى غير متوقع • وهذا هو ما يسميه كيدج بالتأليف بدون حتمية • لكن حتى اذا سلمنا بهذا ، فطالما كانت كل التآليف الموسـيقية التى تؤلف بلا حتمية يختلف كل واحـد منها عن الاخـر فان هذا يعنى ان لكلا منها له حتميته الخاصة وأن اختفاء هذا الصـوت أو ذاك الآخر من أى منها يؤثر تماما فيها • ففى هذا النوع من التأليف الموسيقى يوجد سيلان خاص بها يعطيها جوا عفويا • فهى ذات حركة فياضة • ولهذا فان كيدج عندما الف الموسيقى المصاحبة لفيلم تسجيلى معروف كان موضوعه اللعب المتحركة تلنحات كالدير (٢) • ومؤلف الموسيقى الالكترونية عليه ان يختار اتجاها من الاتجاهات الموسيقية فهناك اذن منهج فى تأليفه بحيث ان ما يسمع على انه غير خاضع للحتمية يكون فى الواقع حتميا • وكل ما هنالك أن اللغة المحورية أو التى تدور حـول فكرة مركزية قد تكون غير مناسـبة لبعض التآليف الموسيقية او لبعض الرسوم فى الفن التشكيلى فالبؤرة والمحيط فى مثل هذه الحالات لا يكون دائرا حول الموضـوع وتطوره بل حول ما يحدث الآن فى هذه اللحظة الحاضرة وفى اللحظة التى تعقبها مباشرة • وبالمثل ، فاننا نلتقى بتلك اللاحتمية المحتومة فى سائر الفنون الاخرى ، وبصفة خاصة فى الآدب عند الكتاب الذين يتبعون مدرسـة مجرى الوعى • ويبدو ان القصـدبه الموسيقية فى تلك التآليف التى تكون بوضـوح غير خاضـعة لأى نوع من

---

(١) دوبيسى : مؤلف موسيقى فرنسى (١٨٦٢ — ١٩١٨) « المترجم » •

(٢) كالدير : نحات امريكى ولد فى فيلادلفيا عام ١٨٩٨ • وقد اشـتهر بنحت لعب متحركة مصنوعة من معادن ملونه ومن اسياخ حديديه « المترجم »

الحتمية تهفو فى جوها بصـــورة تنكرية وكلما ازدادت درجة اللاحتمية فيها
فان ارتباطها بحركة فعل الشعور نحو موضوع موحد يكون اقل • وربما
يكون مغزى المســـافة بين هذين الطرفين ، ومغزى هذه اللامعقوليـــة وتلك
اللاتوقعية ربما يكون هذا كله هو ما يجعل هذا النوع من الموســـيقى يبدو
على درجة من الاثارة فى أذنى المستمع الناشىء •

مفهوم الحقيقة فى الثقافة الاســلامية

الحق هو أحد أسماء الله الحسنى • فقد سمى الله نفسه فى القرآن الكريم بالحق • وذلك فى مثل قوله تعالى : « ثم ردوا الى الله مولاهم الحق » ومثل : « فذلكم الله ربكم الحق » •

ولكن الله بالاضافة الى أنه الحق فهو مصدر ما نراه فى هذه الدنيا من حق أو حقيقة لأنه هو الذى خلق بالحق ، وهو الذى يقضى بالحق ويهدى به • يقول الله تعالى : « ما خلق الله ذلك الا بالحق » ويقول : « وهو الذى خلق السموات والأرض بالحق » • ويقول : « والله يقضى بالحق ، والذين يدعون من دونه لا يقضون بشىء ، ان الله هو السميع البصير » • ويقول : « وقل الله يهدى للحق ، أفمن يهدى الى الحق أحق أن يتبع » •

ولا يمكن أن تكون الهداية الى الحق ــ وهى من عند الله ــ مجرد هداية الى الحقيقة النظرية أو الى الفكرة الصائبة وحدها • بل لابد أن تتعدى ذلك فتصبح هداية الى السلوك القويم • اذ لا فصل بين النظر والعمل فى الثقافة الاسلامية • ولا خير فى علم عندها الا اذا كان تحته عمل • وبعبارة أخرى فان البحث عن الحقيقة أو عن الحق فى الثقافة الاسلامية لا يمكن أن يكون مجرد بحث معرفى مجرد بل لابد أن يمازجه التفتيش عن قواعد السلوك من الناحية الأخلاقية •

تلك هى أول سمة من السمات البارزة التى نستطيع أن نذكرها فى بحث الثقافة الاسلامية عن الحقيقة : عدم الفصل بين النظرية والعمل أو بين النظرية والتطبيق ، وليس من سبيل الصدفة أن تضع هذه الثقافة كلمة الباطل فى مقابل كلمة الحق ، وذلك لأن الحق فى نظرها لا يعنى مجرد « الصحة » أو « السلامة » فى التفكير المنطقى النظرى بل يشير فى معناه الى دائرة أكثر شمولا واتساعا تتداخل بطريقة أو أخرى مع دائرة الخير •

كما أن كلمة الباطل لا تعنى فقط الفساد فى التفكير بل تشير فى معناها الى دائرة أكثر شمولا واتساعا تتداخل على نحو أو آخر مع دائرة أخرى هى دائرة الشر •

والاسلام نفسه ليس دينا عقائديا بالمعنى المجرد الفلسفى بل هو نظام اجتماعى كامل يقوم على أساس دينى ، ولا نستطيع أن نفصل فيه بين نظر وتطبيق ، أو عقيدة وتشريع •

ولا أدل أيضا على المزج بين النظر والتطبيق فى الثقافة الاسلامية من تلك المكانة الفريدة التى أفردتها هذه الثقافة للعمل • فالايمان لايكاد يذكر فى القرآن الا وهو مقرون بالعمل • والآيات القرآنية التى تشيد بالعمل فى القرآن الكريم كثيرة • وكثرتها راجعة الى أن الله تعالى قد خلق الانسان وهو يعلم أن آفته الكبرى هى الجدل والنقاش اللفظى : « وكان الانسان أكثر شىء جدلا » « خلق الانسان من نطفة فاذا هو خصيم مبين » ، « يا أيها الذين آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون ، كبر مقتا عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون » •

فى هذا المنظور نستطيع أن نضع بعض القضايا التى شغلت بها هذه الثقافة الاسلامية • مثال ذلك قضية تحريم علم الكلام باعتبار أنه العلم الذى يبحث فى أمور العقيدة من الناحية النظرية الصرفة ولا يتناول الأحكام العملية ، وباعتبار أن المتكلمين قوم شغلهم مجرد القول لا العمل • فقد حرم الرسول عليه الصلاة والسلام الجدل فى العقائد ، فى قوله مثلا : « ما ضل قوم بعد هدى كانوا عليه الا أوتوا الجدل » • وفى حديث آخر له قال : « هلك المتنطعون » وكررها ثلاث مرات • والمتنطعون هم المتعمقون فى البحث والاستقصاء • وقد حرم البحث فى العقائد مما يتناوله علم الكلام الأئمة الشافعى ومالك وأحمد بن حنبل وسفيان وجميع أهل الحديث من السلف • فرأى الشافعى يوم ناظر أحد متكلمى المعتزلة أنه « لأن يلقى الله عز وجل العبد بكل ذنب ماخلا الشرك بالله خير له من أن يلقاه بشىء من علم الكلام » • وقال أحمد بن حنبل : « لا يفلح صاحب

الكلام أبدا ، ولا تكاد ترى أحدا نظر فى الكلام الا وفى قلبه دغل (أى فساد) • وذهب مالك الى أنه لا تجوز شهادة أهل البدع والأهواء • وفى رأى بعض الصحابة أنه أراد بأهل الأهواء أهل الكلام على أى مذهب كانوا • وقد وقف الامام الغزالى من علم الكلام موقفا وسطا بين التحليل والتحريم فقال فى كتاب قواعد العقائد من احياء علوم الدين : « ان فيه منفعة وفيه مضرة : أما مضرته فاثارة الشبهات وتحريك العقائد وازالتها عن الجزم والتصميم • وأما منفعته فقد يظن أن فائدته كشف الحقائق ومعرفتها على ما هى عليه ولكن هيهات • فليس فى الكلام وفاء بهذا الطلب الشريف • ولعل التخطيط والتضليل فيه أكثر من الكشف والتعريف ••• بل منفعته شىء واحد • وهو حراسة العقيدة التى ترجمناها على العوام وحفظها عن تشويشات المبتدعة بأنواع الجدل » •

لكن من الحق القول ان تحريم علم الكلام بما ينطوى عليه من بحث نظرى فى الحقيقة الدينية أو العقائدية لم يحقق أغراضه كما أريد له فى الثقافة الاسلامية • فقد خاض علماء الكلام والفلاسفة الاسلاميون فى أمور نظرية عديدة ، تناول أكثرها أمور العقيدة والايمان • وكانوا فى هذا اما متأثرين بالثقافات الأجنبية من يونانية وفارسية وهندية واما مشاركين ببحوثهم النظرية فى الواقع السياسى الذى اضطربت فيه الأمة الاسلامية حول مسألة الخلافة • ومن الطريف أن نشير هنا الى أن الغزالى نفسه الذى حرم الاشتغال بعلم الكلام والفلسفة قد اتهم بأنه كان مروجا لهما وللبحث النظرى فى الحقيقة الدينية نظرا لكثرة ما اشتملت عليه كتبه من براهين عقلية •

وفى هذا المجال الخاص بعدم الفصل بين النظر والعمل فى البحث عن الحقيقة من وجهة نظر الثقافة الاسلامية نستطيع أن نثير قضية أخرى هى قضية التوفيق بين الحكمة والشريعة ، وهى القضية التى وضعتها هذه الثقافة كهدف أسمى لها • فقد اتفق فلاسفة الاسلام من أمثال الفارابى والغزالى وابن سينا على أن غاية الشريعة وغاية الحكمة أو الفلسفة واحدة

تتمثل فى تحقيق السعادة للانسان عن طريق الاعتقاد الحق وعمل الخير • يقول الشــهرستانى فى الملل والنحــل : « قالت الفلاسـفة : ولمــا كانت السعادة هى المطلوب لذاتها ، وانما يكدح الانسان لنيلها والوصول اليها وهى لا تنال الا بالحكمة • فالحكمة تطلب اما ليعمــل بها واما تعلم فقط • فانقسمت الحكمة قسمين : علمى وعملى • فالقسم العملى هو عمل الخير • والقســم العلمى هو عمل الحق » • ولما كان عمل الحق أو الاشــتغال به يؤدى حتما الى عمل الخير فقد انتهى ابن رشد فى « فصل المقال » الى أن الحكمة والشريعة أختان رضــيعتان وذهب الى أنه لم يؤلف هذا الكتــاب الا ليثبت لهؤلاء الذين ظنوا بالحكمة سوءا من ناحية مخالفتها للشرع أنها أى الحكمة أكثر اتفاقا مما ظنــوا مع أصــــول الشرع عندما يقفون على كنهها ، وليثبت أيضا للذين ظنوا بالشرع سوءا من ناحية عدم اتفاقه مع الحكمة أنه أى الشرع أكثر اتفاقا مع الحكمة اذا روعى فى تأويله التأويل المشروع وعدم خرق الاجماع » • وجدير بالذكر أن ابن رشــد فى توفيقه بين الحكمــة والشريعة قد اقتفى فى هــذا أثر محمد بن تومرت مهــدى الموحدين الذى أورد فى كتابه « أعز ما يطلب » مقابلات كثيرة ومفيدة بين القياس الشرعى والقياس العقلى •

لكن من الحق أن نقول أيضا ان تاريخ الفكر الاســلامى قد زودنا بمظاهر كثيرة للعداء بين أهل النظر العقلى أو الفلاسفة وبين أهل الشريعة من الفقهاء • فبلغ الأمر بالفقهاء الى أن حرموا الاشتغال بحكمة الفلاسفة واتهموا الفلاسفة فى دينهم • وفتوى الفقيه ابن الصلاح مشــهورة قال فيها : « الفلســفة أس السفه والانحلال ومادة الحيرة والضــلال ومثار الزيغ والزندقة ، ومن تفلســف عميت بصــيرته عن محاســن الشريعــة المطهرة » (فتاوى ابن الصــلاح فى التفســـير والحديث والأصـــول والعقائد) • وفى هذه الفتوى حرم ابن الصلاح الاشــتغال بعلم المنطق أيضــا لأنه « مدخل الفلســفة ومدخل الشر » • وفى الطرف المقابل نجد الفلاســفة يتوجسون من الفقهاء ، ويخشـــون مغبة اذاعة الحكمة بين

الجمهور وذلك لاعتقاد كثير منهم أن الشريعة هى علم الظاهر الذى يختلف عن علوم البرهان من حيث أنها تقوم على التأويل والاستدلال • فى هذا الصدد نستطيع مثلا أن نشير الى ما ذهب اليه الفارابى من أن الفلسفة أو الحكمة ينبغى أن لا تبذل لجميع الناس بل لمن يستحقها فقط • وقد فصل فصلا تاما بين ما يقدم الى أهل النظر العقلى وما يقدر على فهمه أصحاب النظر الشرعى • وذلك لأن هؤلاء لا يؤاخذون بما لا يطبقون تصوره ••• فلذلك ما قد خوطبوا الا بما قدروا على تصوره وادراكه وتفهمه » (الجمع بين رأيى الحكيمين أفلاطون وأرسطو) • والى مثل هذا الرأى ذهب ابن سينا فى كتاب « النجاة » • فبعد أن أثبت حاجة الناس الى وجود نبى نجده ينصح بأن لا يزود العامة بشىء من الفلسفة لأنه لو فعل « فقد عظم عليهم الشغل وشوش فيما بين أيديهم الدين وأوقعهم فيما لا يخلص عنه » • ثم ان ابن سينا صاحب حكمة مشرقية خاصة لا يريد أن يظهرها الا للعارفين — فهو يقول فى مقدمة كتاب الشفاء : « ومن أراد الحق الذى لا جمجمة فيه فعليه بطلب ذلك الكتاب : الحكمة المشرقية • ومن أراد الحق على طريق فيه ترض الى الشركاء ، وتبسط كثير ، وتلويح بما لو فطن له استغنى عن الكتاب الآخر ، فعليه بهذا الكتاب « الشفاء » • وموقف الغزالى معروف وهو « الجام العوام عن علم الكلام » (عنوان لأحد كتبه) • وهو يقول فى الاحياء : « أما البحث فى الأسرار الالهية فيجب كف الناس عن البحث عنها وردهم الى ما نطق به الشرع • ففى ذلك مقنع للموفق • فكم من شخص خاض فى العلوم واستضر بها • ولو لم يخض فيها لكان حاله أحسن فى الدين مما صار اليه • ولا ينكر كون العلم ضارا لبعض الناس كمايضر لحم الطير وأنواع الحلوى اللطيفة بالصبى الرضيع » •

وهكذا نرى أن شعار التوفيق بين الحكمة والشريعة الذى نادى به الفلاسفة الاسلاميون لم يحظ بتطبيق عملى لأنه اقترن عند أكثرهم بخطر الحكمة على الجمهور وبتضييق دائرة طلاب الحقيقة وعشاقها ، فى الوقت

الذى كان ينبغى أن يؤدى على العكس من ذلك الى اذاعة الحكمة بين أكبر عدد من الناس من القائمين على تنفيذ تعاليم الشريعة •

والقول بتضييق دائرة طلاب الحقيقة يسوقنا الى اثارة اتجاه آخر فى البحث عن الحقيقة أراد أصحابه أن يحصروا الحقيقة هم أيضا فى نطاق ضيق جدا • وذلك لأن الحقيقة عندهم كانت تعنى شيئا آخر يختلف عن تلك الحقيقة العلمية التى يصل اليها الفلاسفة وتختلف كذلك عن الحقيقة عند رجال الشريعة ، من حيث أن هؤلاء وأولئك يصلون الى الحقيقة بعقولهم ، أما أصحاب هذا الاتجاة ، وهم المتصوفة ، فانهم ذهبوا الى أن الحقيقة ليست حقيقة العالم وليست أيضا حقيقة الانسان العابد بل هى حقيقة الانسان العارف : أى العارف بالله ، الذى يتعدى حدود الظاهر وقيوده بمعرفته ، تلك المعرفة التى تقوم عند الصوفية على الذوق ، وتستند الى ملكة القلب أو السر • وهى بهذا تختلف عن تلك المعرفة العقلية التى تقدم الى الانسان معقولات وأساليب جافة ينظر اليها رجال التصوف على أنها حجب كثيفة تحجب الحقيقة عن الانسان • وعن طريق الارادة يتم التحول الذى ينشده الصوفية : تحول الانسان من مألوف حياته ، وتحول النفس من مألوف عاداتها وتجردها من جميع الشهوات والرغبات البدنية ، أو اماتتها لهذه الرغبات والشهوات وذلك ليتم الميلاد الجديد للانسان ، ميلاده الروحى الذى تمثل التوبه أولى لحظاته • ثم يأخذ الانسان بعد ذلك فى الترقى درجة درجة فى معراج الحياة الروحية ، يجذبه فيه شوق ملح نحو الله ، وشعور غامر يستولى على قلبه ويدعوه الى شهود الله والفناء فيه • وهذا المعراج الروحى وليد تطهير النفس وتزكيتها وتصفيتها • وذلك عن طريق المجاهدة والرياضة الروحية التى تمثل عند الصوفية طريقا شاقا طويلا ، أطلقوا عليه اسم الطريقة أو السفر أو السلوك • وقد قسموا هذه الطريقة الى مراحل أو منازل سموها بالمقامات ، كما سموا الاحداث النفسية والمغامرات الروحية التى تعرض للسالكين فيها باسم الأحوال •

والمتصوفة كلهم يعتقدون أن الحقيقة تتصل بأحكام الباطن وأعمال القلوب ولهذا يضعون علم الحقيقة فى مقابل أحكام الشريعة وهى تمثل عندهم — كما يقول القشيرى فى رسالته — أمرا بالتزام العبودية من حيث أنها مناط تكليف الخلق ، فى حين أن الحقيقة مشاهدة للربوبية • لكن هذه المشاهدة لا تشرق على أصحابها الا بعد ضروب من المجاهدات الروحية • وفى هذا مزج بين النظر والعمل •

* * *

هذا عن السمة الأولى للبحث عن الحقيقة فى الثقافة الاسلامية ، وأعنى بها عدم الفصل بين النظر والعمل • وقد جرنا الحديث عن هذه السمة الى اثارة بعض القضايا مثل قضية نقد علم الكلام أو نقد الجدل النظرى فى أمور الحقيقة الدينية ، وقضية التوفيق بين الحكمة والشريعة ، وقضية المعرفة الصوفية وصلتها بالمجاهدات الروحية •

وكل بحث فى الحقيقة لابد أن يحدد الباحث فيه مركز الانسان من العالم ويعين مركز الثقل — ولا أقول نقطة البدء • فيوضح لنا فيما اذا كان مركز الثقل هذا قائما فى الانسان أم فى العالم •

وفى القرآن الكريم آيات كثيرة تشعر الانسان بأنه يمكن أن يكون مركزا للعالم كله ومسيطرا عليه ، فهو خليفة الله فى أرضه وهو الذى حمل الأمانة بعد أن أبين أن يحملنها السموات والأرض والجبال وهو الذى سخر له الله ما فى السموات وما فى الأرض ولقد نص الله فى كتابه العزيز أنه كرم بنى آدم وأن « الأرض وضعها للانام » •• الخ ••

لكن ليس هذا الا وجه واحد من الصورة أو من العملة • واذا أردت أن تقف على الوجه الآخر فاقرأ مثل هذه الآيات : « أأنتم أشد خلقا أم السماء بناها » و « ولخلق السموات والأرض أكبر من خلق الناس ولكن أكثر الناس لا يعلمون » و « أم خلقوا من غير شىء ؟ أم هم الخالقون ؟ أم خلقوا السموات والأرض ؟ بل لا يوقنون ، أم عندهم خزائن ربك ،

أم هم المسيطرون ؟ » •

ومعنى هذا ان القرآن الكريم بعد أن رفع من شأن الانســـان أراد أن يوقفه على حدود ، ويظهره على أن الكون أكبر منه وعلى أن مركز الثقل فى بحثه عن الحقيقة لا يوجد فى عقله هو بل الأحرى أن نقول انه موجود فى الطبيعة • وهذه سمة أخرى هامة من سمات مفهوم الحقيقة فى الثقافة الاسلامية •

ولم يكتف القــرآن الكــريم بذلك بل نراه يحرص على أن يذكــر الانســـان بأصله الترابى وبأن تســـوية الله له كانت من المادة : تارة من « ماء مهين » وتارة « من طين » وأخرى « من صلصال من حمأ مسنون » ورابعــة من تراب : « ومن آياته أن خلقكــم من تراب ثم اذا أنتم بشر تنتشرون » •

ولم يفعل أبو العلاء المعرى شــيئا الا أنه أكد هذا المعنى القرآنى الأصيل حين قال :

والذى حارت البرية فيه ••• حيوان مستحدث من تراب

* * *

كل هذا من شأنه أن يوقفنا على الصورة الحقيقية للانسان كما اراد القرآن الكريم أن يقدمها لنا • فقد حرص الله تعالى فى كتابه العزيز ليس فقط على أن يقول للانســـان انه مرتبط بالعالم الذى لا يمثل فيه الا جزء منه فقط بل على أن يقدم لنا الى جانب صورة الانسان الذى نفخ فيه من روحه وسواه تســـوية ربانية صـــورة الانسان المرتبط بمحيطه وتاريخه المادى الأمر الذى يدعونا حتمـــا الى اعادة النظــر فى ذلك « الكوجيتو » الاسلامى الروحى الذى اقتطع تعسفا من محيطه المادى وصور دائما على أنه يمثل حقيقة الانية الاسلامية وجوهر الثقافة الشرقية أو العربية بوجه عام •



هذا الانســـان الذى وضع فى موضـــعه من العالم وارتبط بتاريخه المادى هو الذى عهــد اليه الله اذن بالبحث عن الحقيقة وهو الذى حمله تعالى تلك الأمانه الشريفة ٠

لكن ما موضـــوع الحقيقة ؟ أعنى أين توجــد الحقيقة ؟ وأين يتجه الانسان فى بحثه عنها ؟

اذا أراد الانســـان أن يبحث عن الحقيقة ، فعليه بالواقع الطبيعى الديالكتيكى المتحرك ٠ وتلك ســـمة أخرى من ســـمات مفهوم الحقيقة فى الثقافة الاسلامية القرآنية ٠

فالقرآن كله دعوة موجهــة الى الانســـان ليتأمل آيات الله فى الكون أو الطبيعة ٠ وذلك لأن الطبيعة فى القرآن مصدر للثقة واليقين ، وليست ظلالا أو أشـــباحا أو مصـــدرا للمعرفة الظنية كما نظرت اليهـــا الثقافة اليونانية ٠ الطبيعة فى حركة مســـتمرة ٠ الأرض الميتة يحييها الله ويخرج منها حبا ٠ والليل لا يظل ليلا ٠ بل يسلخ منه النهار والشـــمس تجرى ٠ والقمر قدره العلى القدير منازل ٠ والأرض تراها خاشعة ٠ « فاذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت » ٠٠ الخ ٠٠ وهذه الصــور الكثيرة التى يدعونا الله الى تأملهـــا يقدمها لنا على أنها آيات » ٠ ولهذا فليس من المعقول أن تكون وسيلتنا الى ادراكها مجرد الحواس ٠ لأن الحواس تؤدى بصاحبها الى اشباع حسه ولا تؤدى الى تجاوز المدركات الحسية أيضا محصـــورة فى الواقع الجزئى الكونى الثابت ، لأنها تعجز بطبيعتها عن أن تقدم حركة الكون وحركة الأشياء ٠ أما العقــل فهو الذى يقدر على هذا كله ٠ ولهذا نســـتطيع أن نقول فى اطمئنان ان الدعوة الى تأمــل الطبيعة فى القرآن الكريم دعوة عقلية وليست حسية لأنها ليست مقصودة لذاتها ، بل هى فى صـــميمها دعوة الى قراءة آيات الله فى الكــون ، ودعوة الى تأمل حـــركة الظواهر الكونية وصيرورتها ٠

وهذا يدعونا الى استخلاص ســـــمة أخرى من ســـــمات الثقافة

الاسـلامية بوجه عام وهى أنها عقلية ديالكتيكية ، تدعـونا الى تأمل الواقع الكـونى بالعقل ، ومصـاحبة هذا الواقع للوقوف على أبعاده الحقيقية التى تهدينا الى سر الكـون وروحه . ولهذا كانت السـور التى تحكى لنا هذا الديالكتيك الكونى موجهـة كلها لأولى الأبصـار ، أو لأولى الألباب ، أو لقوم يعقلون ، أو لقوم يتفكرون .

* * *

غير أنّ كلمة العقـل كلمة مضللة . فقد يفهم العقل على أنه العقـل المجـرد البعيد عن الواقع . وهذا النوع من العقـل هو الذى لجأت اليه الثقافة اليونانية بصفة خاصـة . واستحقت بسـبب نقد علماء الكلام وعلماء الأصول الاسلاميون .

ومن هذه الزاوية استطاعت الثقافة الاسـلامية أن تقدم نقدا عاما شاملا للثقافة اليونانية تناول عديدا من الأفكار المنطقية والفلسفية .

وقبل أن نعرض لأهم هذه الأفكار يحسن أن نشير الى معنى الصدق فى الثقافة العربية الاسلامية . اذ يتوقف على تحديد هذا المعنى فهم الاتجاه التجريبى الواقعى الذى يميز منهج هذه الثقافة فى بحثها عن الحقيقة .

يقال فى اللغة : صدق فلان فى الحديث . أى أخبر بالواقع . ويروى أن أبا بكر لما سئل عن مدى صحة كلام الرسـول فى حادث الاسراء قال : والله ان كان قال كذلك لقد صدق . ولذلك سمى بالصديق . ويقال فى اللغة أيضا : صـدق فى القتال ونحوه . أى أقبل عليه فى قوة . وصـدق فلانا الوعد . أى أوفى به . اذ يقول الله تعالى : « ولقد صدقكم الله وعده » .

وثمة كلمتان هامتان مشتقتان من مادة : صدق ، ويكثر استعمالهما فى علم المنطق بالذات . وكلاهما كبير الدلالة على ارتباط الصدق بالواقع فى الثقافة الاسـلامية . وهاتان الكلمتان هما : كلمة التصـديقات وكلمة الماصدقات .

ولنبدأ بالكلمة الأولى . فالتصديقات جمع تصديق . « والتصـديق هو حكم الذهن بين معنيين متصـورين بأن أحدهما الآخر أو ليس الآخر ، واعتقاده صدق ذلك الحكم ، أى مطابقة هذا المتصـور فى الذهن للوجود

الخارجى عن الذهن » (البصـــائر النصرية فى علم المنطـق للشـــيخ الســاوى) • وقد قسم المناطقة العرب مباحث المنطق الى بابين كبيرين : باب التصورات وباب التصـديقات ، والتصـديقات هى القضـايا • وقد أطلقوا على القضايا اسم التصديقات لأن القضـايا عندهم لا يمكن الا أن تكون متضمنة لأحكام تحتمل الصـدق والكذب • القضـــية فى الثقافة الاســلامية هى الجملة اللفخلية التى تقضى فيها بأمر أو بحكم • القضــية ليس لها « كون لفظى » مستقل عما يجرى من الواقع ، كما يصـورها لنا فلاسفة التحليل المعاصرون وأصحاب الفلسفة الوضعية المنطقية • القضية عندهم تعبير عن الواقع • انها تعبير عن وجود تلازم فى النسبة بين طرفين هما طرفى الحكم • وليس من الضرورى بعد هذا أن يكــون هناك تطابق بين مدلول القضـــية وما يجـرى فى الواقع الآن ، لأن هذا لا يتحقق الا عندما يكون الحكم الذى تتضـمنه القضية خبرا ، أى عندما يكون الحكم مخبرا لحدث يجرى فى الواقع الآن • لكن حسبنا أن تكون القضية تعبيرا عن التلازم فى الوقوع بين طرفى الحكم •

والكلمة الثانية التى أشرنا اليها على أنها من مشـــتقات الصـــدق فى الثقافة الاسلامية هى كلمة الماصـــدقات • والماصـــدقات هم الأفراد الحقيقيون الذين يشير الحد اليهم وينطبق عليهم فى الواقع • الماصدقات تمثل الغطاء الذهبى الذى يخلع على الألفاظ أو العملات الورقية قيمتها ، وذلك لأنه غطــاء له كيــان فى الواقع أو الامكــان الذهنى • ولهذا ارتبط الماصدق بالمفهوم فى الثقافة الاسلامية • وبوسعنا أن نقول بوجه عام أن هذه الثقافة ثقافة ماصـدقات ذوات مفــاهيم أو ثقافة مفــاهيم ذوات ماصدقات •

وبتحليلنا لهاتين الكلمتين يتضح لنا أن الثقافة الاســلامية تقف على النقيض من بعض التيارات الصــورية الاســمية فى الفلســفة والمنطق ، وأخص بالذكر هنا تيار الفلسفة الوضعية المنطقية وفلســفة التحليل • اذ لا يمكــن أن توافق هذه النزعــات مثــلا على تســـمية القضـــــايا بالـ « تصديقات » • أما الماصـدقات عند أصـــحاب هذه النزعات فهم

يصرحون لنا دائما أنها ماصـــدقات بدون مفهومات أو مفـــاهيم ، أو أنها رموز بلا مرموزات •

نعود الآن الى تنـــاول بعض الأفكـــار المنطقية التى تعكس الاتجاه التجريبى الحسى فى منهج الثقافة الاسلامية ، ذلك لاتجاه الذى استطاعت به هذه الثقافة أن تعارض الثقافة اليونانية وتؤكد من خلال هذه المعارضة شخصيتها واستقلالها •

فنحن نعلم أن الثقافة اليونانية كانت تقوم فى أســـاسها على عقيدة راسخة وهى عقيدة قيام الماهيات أو وجودها فى الخارج : اما على شـــكل ماهيات مجردة توجد فى عالم مفارق ، واما على صـــورة ماهيـــات نوعية ثابتة فى الطبيعة منذ الأزل ، وراســـخة فى الكون تمثل أنواعا ، ويحتل كل نوع منها خانة معينة ، ويتعـــذر على أى فرد من أفراد النوع الواحد أن ينتقل الى خانة النوع الآخر • والرأى الأول يمثله أفلاطون ، بينما يثمل الثانى أرسطو •

وقد رأى الاســـلاميون بالنسبة الى الماهية بوجه عام أنها مادامت تعبر عن الكلى ، فانه لا وجود لها الا فى الأذهان لأن الكلى لا يكون الا فى الأذهان لا فى الأعيان أو الواقع • فليس فى الخارج الا وجود عينى • وفى هذه النظرة الحسية نقد لموقف أفلاطون فى قوله بوجود المثل باعتبارها ماهيات مجردة ـــ وهو قول يوحى بالقـــول بتعدد القدماء ـــ ، وفيه أيضـــا نقد لأرســـطو فى قوله بتحقيق الماهيات النوعية فى الخارج وبثباتها • وعـــدم اعتراف علماء أصول الفقه وأصول الدين بقيام الماهيات فى الخارج يعود الى أنهم تصـــوروا أننا لو قلنا بهذا القـــول لانتهى بنا الأمر الى القول بوجود واجب الوجـــود « أو الله باعتبـــاره مجرد ماهية أو مجرد فكـــرة ذهنية • فالماهيات عند الاسلاميين ليســـت الا أمورا تقديرية اعتباريه فى الذهن ولا وجود لها فى الخارج •

وقولهم عن الماهيـــات انها مجرد أمور تقديرية قد ســـاقهم الى نقد

الحد الأرسطى باعتبار أنه يمثل قمة العلم عند أرسطو ، وباعتبار أنه المعرف لماهية الشيء أو ذاته أو كنهه • ويعترض الأصوليون على هذا بأن التوصل الى كنه الشيء أو ماهيته أمر متعذر أو عسير • أما الحد عندهم فغايته أن يكون تمييزا بين المحدود وغيره • وهذا التمييز لا يكون الا عن طريق الوصف أو الشرح ، أي بالقول المفسر لاسم الحد وصفاته عند مستعمله • ويلاحظ ابن تيمية مثلا أن العلوم كلها فيها تصورات وصل اليها العلماء لكنهم لم يستندوا فيها على الجنس والفصل (وهما الدعامتين اللتين يقوم عليهما الحد الأرسطى) بل استندوا فيها الى وصف المحدود وتمييزه عن غيره • هذا فضلا عن أن افتراض الوصول الى الحد التام يعنى قيام حدود أبدية ثابتة مستمرة فى أى علم من العلوم ، وهذا باطل ، لأن العلم فى تغير وتحول •

ثم انتقل المسلمون من نقدهم للحدود والماهيات الكلية الى نقد القضايا الكلية ، وبالتالى الى نقد القياس الأرسطى الذى يعتمد على مقدمة كلية مصدرها الذهن • هنا ويقدم المسلمون أولا مصادر أخرى لليقين فى المقدمة الكبرى للقياس ، فيقولون بالمجربات والمتواترات التى استبعدها المناطقة الأرسطاليون باعتبار أنها غير مؤدية الى اليقين •

أما المجربات فهى الأساس فى التجربة أو التجريب الذى يعول عليه فى العلوم الاستقرائية • وبالنسبة الى المتواترات فهى مصدر كبير لليقين فى بعض العلوم التى يقف على رأسها علوم الحديث كمصدر رئيسى للتشريع الاسلامى •

أما نقدهم للقضية الكلية فيكفى فيه أن نشير الى نقد ابن تيمية للقضية الكلية وقوله عنها انها قضية لا فائدة منها ، لأن العلم بها يتطلب العلم بأفرادها ، وهو أمر نستمده من الخبرة أو التجربة ، ويرى ابن تيمية (أنظر كتبه : كتاب الرد على المنطقيين — موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول — نقض المنطق — مجموع الرسائل الكبرى) ان الانسان يتوصل

الى القضية الجزئية قبل التوصل الى القضية الكلية • ويذهب الى أن القضية الكلية ليست الا تعديدا لأفراد جزئية مندرجة تحتها • والبرهان الذى يشتمل على قضية كلية لا يعطى شيئا جديدا ، بل هو مصادرة على المطلوب ، ولم يعترف ابن تيمية بفائدة للقضية الكلية الا فى الرياضيات والأمور الدينية •

وقد أدى هذا النقد الذى أورده ابن تيمية للقضية الكلية الى نقد الجانب الصورى فى القياس الأرسطى والى أن يهتم بالجانب المادى فيه ؛ وهو ذلك الجانب الذى يفيد العلم •

تلك اشارة عابرة عن أخذ المسلمين بالمنهج التجريبى فى تفكيرهم العام وفى الدراسات المنطقية • أما عن اتباعهم المنهج التجريبى فى ميدان العلوم فأمر معروف • ويكفى أن نذكر فى هذا المجال أسماء علماء كبار مثل جابر بن حيان وأبو بكر الرازى والبيرونى وابن الهيثم والمجريطى وابن سينا وغيرهم وغيرهم ممن كان لهم أكبر الأثر فى نهضة العلم فى الحضارة الأوربية •

لكن هذا المنهج التجريبى العلمى الذى أخذ المسلمون أنفسهم به نتيجة لانفتاحهم وبدافع الوقوف فى وجه العقل اليونانى المجرد لا ينبغى أن يؤدى بنا الى أن نصف الثقافة الاسلامية بأنها ثقافة حسية اذ أنها كانت وستظل دائما ثقافة عقلية نظرا لاهتمامها بالواقع الطبيعى الكونى وبحركة وتطوره الديالكتيكى •

* * *

وقد تجلت مقاومة الثقافة الاسلامية للتجريد ليس فقط فى أخذها بالمنهج التجريبى ، بل فى اعترافها بقيمة التاريخ ، أو بقيمة الحقيقة التاريخية • ونحن نعلم أن التاريخ نوعان : تاريخ الكون والمادة وتاريخ البشر والأمم والشعوب وقد عرضنا فيما سبق للنوع الأول عندما ربطنا الانسان بتاريخه المادى وبجذوره الترابية وأيضا عندما تحدثنا عن تأمل

الانسان لتطور الكون وصيرورته • أما النوع الثانى من التاريخ فقد اهتم به القرآن الكريم اهتماما خاصا • انه يحكى لنا قصة الأنبياء مع شعوبهم وقصة ضلال هذه الشعوب وايمانها • اقرأ قصة نوح مع قومه وقصة موسى مع فرعون ومع بنى اسرائيل وقصة اليهود ومحاجتهم وقصة يحيى ومريم والمسيح ••• الخ • تجد عرضا رائعا لأخبار الأمم ، وتشعر أن الحقيقة التى أراد أن يقدمها الله لنبيه الكريم وللناس أجمعين ليست حقيقة مجردة ، بل هى مصاحبة لحركة التاريخ وتطوره وكل ما يدعون اليه القرآن فى أواخر تلك القصص التاريخية من تفكير ونظر واعتبار ليس من قبيل التحذير العام المجرد لأنه تحذير يستند الى وقائع التاريخ ونبض الحياة •

* * *

وبعد ، ففى ضوء وقوفنا على تلك السمات المتعددة لمفهوم الحقيقة فى الثقافة الاسلامية نستطيع الآن أن نوضح بعض المفاهيم المرتبطة بالحق والصدق فى نظر رجال هذه الثقافة •

فالبحث عن الحقيقة فى الثقافة العربية الاسلامية يرتبط اشد الارتباط وفى المحل الأول بالدين الاسلامى كعقيدة Dogme وكشريعة Law أيضا (مع ملاحظة أن الشريعة تضم مجموعة الأوامر Prescriptions والنواهى التى فرضها الشارع) • فلم يكن البحث فى الحكم Wisdom فى هذه الثقافة بحثا لمجرد لذة البحث النظرى وحده ، بل كان يتابع ليخدم العقيدة أولا • وبالذات والأمثلة على هذا كثيرة • فقد وجد علماء الكلام الاسلاميون عند الفلاسفة الذريين اليونانيين مثل أبيقور وليوقبس نظرية الذرات أو الجواهر الفردة مثلا ، فاقتبسوها لتخدم القول بالحدوث أو الخلق من العدم • وذلك لأنها تقوم على استحالة تقسيم الأشياء الى ما لا نهاية ، وتفرض وجوب الوقوف عند حدود معينة هى نهايات التقسيم أو الوحدات المتناهية فى الصغر التى يؤدى القول بها الى القول بوجود محدث أو خالق للعالم • ووجدوا أن اليونان يقولون بانفصال الماهية عن

الوجود فارتابوا فى هذا القول لأنه يؤدى الى أن يكون الله مجرد فكرة ذهنية ، وهم أرادوا أن يكون الله وجودا متحققا ، ومن ثم وحدوا بين الماهية والوجود أو قالوا بأن الماهية لا توجد الا فى الذهن ولا توجد فى الخارج أبدا . ورفضوا فكرة المحرك الأول عند أرسطو لأنها تتضمن انكار العناية الالهية . ورفض الغزالى القول بالسببية لأنه رأى فيها ما يوحى باستقلال الكون عن خالقه . وعندما رد عليه ابن رشد وقرر أن الايمان بالحتمية فى الكون وبارتباط الأسباب بالمسببات لا يمنع من الاعتقاد بوجود الله وتأثيره فى الكون (وقد تأثر بهذا الرأى الامام محمد عبده بعد هذا) كان فى رده هذا انما يقول ما يعتقد أنه يخدم العقيدة . وقد دافع ابن خلدون بطريقة خاصة عن السببية أو رابطة العلية وفسر عن طريقها حركة التاريخ وتطور العلاقات البشرية ، وكان لا يجد فى هذا تعارضا مع العقيدة الخ . ؟

لكن الحديث عن العقيدة فى الاسلام وارتباط البحث عن الحقيقة بها أمر ينبغى أن نلقى عليه أضواء كافية . اذ قد يفهم القارىء الغربى من كلمة العقيدة الأمور التى لا تقبل مناقشة من جانب العقل ، وأنها بهذا تقال فى مقابل العقل والأمور العقلية . فما تفرضه العقيدة لا يصلح أن يناقشه العقل . لكن العقيدة فى الدين الاسلامى مؤسسة على العقل أصلا . وهناك آيات كثيرة فى القرآن الكريم تحض على تحكيم العقل والنظر فى ملكوت السموات والأرض . وقد ذهب بعض المتكلمين والفقهاء الى أن النظر العقلى فرض كفاية على كل مسلم . ومن هنا نستطيع أن نقول بوجه عام ان الجمع بين الحقيقة والعقيدة أو بين العقل والنقل فى الثقافة الاسلامية لم يكن من قبيل الجمع بين الأضداد . بل كان جمعا مشروعا حض عليه الدين الاسلامى نفسه .

أما ارتباط البحث عن الحقيقة بالشريعة الاسلامية فقد رأينا مصداقا له فيما سبق . اذ أن الثقافة الاسلامية قد نفرت أشد النفور من كل علم لا يفضى الى عمل ، ومن كل جدل نظرى غير مثمر . ومن هنا كان سعيها

الدائم للتوفيق بين الحكمة والشريعة على نحو ما رأينا ٠

هذا من ناحية ٠ ومن ناحية أخرى نستطيع أن نتحدث عن ارتباط مفهوم الحقيقة فى الثقافة العربية الاسلامية بمجموعة أخرى من المفاهيم مثل الصدق فى القول والعمل يعنى الاخلاص فيه Fideliti ، والاقبال عليه بروح الجد ٠ كما يقال : صدق فى القتال ، أى أقبل عليه فى قوة ، وكما يقال : صدق فلانا الوعد أى أوفى به ٠ بل ان التقابل فى اللغة العربية بين الحق والباطل يدل على أن اهدار الحق أو الحقيقة يكون أول ما يكون فى ارتكاب الباطل ، ويدل أيضا على أن الذى يسعى الى الحقيقة لابد أن يكون فى الوقت نفسه ذا سلوك قويم ٠ فالبحث عن الحقيقة فى الثقافة الاسلامية مرتبط اذن بعمل الخير Right Behaviour والبعد عن الشر ٠ وذلك لأن العلم فى الاسلام أمانة ٠ ومن يضطلع بهذه الأمانة لا يمكن أن يتناقض مع نفسه ، فيكون أمينا من الناحية النظرية غير أمين من الناحية العملية ٠ يقول الله تعالى : « من يؤت الحكمه فقد أوتى خيرا كثيراً » ٠

وارتباط الحق بالصدق الواقعى فى الثقافة الاسلامية يتيح لنا أن نتحدث عن مجموعة أخرى من المفاهيم المرتبطة به ٠ فالحق من هذه الناحية لا يمكن أن يكون مطلقا Absolute أو ثابتا ٠ بل لابد أن يكون نسبيا relative ، يتطور بتطور الواقع ، وهو فى تطوره مقيد به فى نموه Development ٠ الحق لا يكون مطلقا الا عند الحديث عن الله واجب الوجود ومصدر الحقيقة ٠ أما فى عالمنا فهو حق نسبى ٠ ولا مجال هنا للحديث عن ضرورة مطلقة أو يقين Certainly مطلق ٠ لقد رفض علماء الأصول العرب اليقين فى المقدمات الكلية لأنها توحى بثبات الحقيقة وثبات العلم ، وهما متغيران ٠ وفضلوا على هذه المقدمات الشرطية والأقيسة الشرطية أو كما كانوا يسمونها « أقيسة التلازم » ، متأثرين فى هذا بالرواقيين ٠ وذلك لأن اليقين الذى تنطوى عليه المقدمة الشرطية يقين مشروط ، قائم فقط فى العلاقة بين فعل الشرط وجوابه ، أو فى العلاقة بين

المقدم والتــالى أو بين اللازم والملزوم ، لكنه ليس قائما فى أيهما • ليس هنــاك حقــائق ضرورية اللهم الا فى ميدان العقيدة • لكن هناك علاقات ضرورية ، تســتمد ضرورتها فقط من النســبة بين طرفين • وتلازم هذه النسبة مرهون فقط بوجود الطرفين • وذلك لأنها نســبة متغيرة وليســت ثابتة • واذا كان المنطق الأرســطى قد أثر فى كثير من مظــاهر الثقــافة الاســلامية كالفقه والتفســير والبلاغة والنحــو ، فقد أثر فيها باعتباره « أورجانون » أى باعتباره أداة فكرية • لكن هذه الثقافة نفسها من خلال اهتمامها بالواقع الحسى وبالتجربة المتغيرة المتطورة هى التى اســتطاعت أن تكتشف مظاهر القصور فى هذا المنطق السكونى الثابت ، وتكتشــف عدم قدرته على تفسير الواقع المتغير •

وهذه المجمــوعة الأخيرة من المفــاهيم تقدم لنا صــورة ديناميكية للحقيقة كما كانت تؤمن بها الثقافة الاسلامية التى عبرت أصدق تعبير عن تفتح الحضــارة العربية المزدهرة أو انفتاحهــا • فبالرغــم من تأثر هذه الثقافة بالثقافة اليونانية الا أنها فطنت الى أن هذه الأخيرة ثقــافة راكدة قامت على عقيدة معينة هى عقيدة ثبات الأنواع فى الطبيعة وقيامها قيــاما موضوعيا فى الكون • الأمر الذى يؤدى حتما الى أن يصاب العلم بالركود ، ويعجز عن الوصول الى اكتشــافات جديدة مادام كل شىء قد وضــع فى الطبيعة منذ الأزل • يقــول ابن خلدون فى نقده لمنطــق أرســطو : « ان الأقيســة المنطقية أحكــام ذهنية ، والموجودات الخارجية متشــخصة ، فالتطابق بينهما غير يقينى ، لأن المادة قد تحول دونه ، اللهم الا ما يشــهد له الحس من ذلك • فدليله شهوده لا تلك البراهين المنطقية » • ومن المفيد هنا أن نشــــير الى أن حديث هذه الثقافة الاســلامية عن قوانين الفكر الضرورية ، ومن بينها قانون الهوية Identity الذى يوحى بثبات الشىء وعدم تطوره • لا يمكن أن ينفصل عن اهتمامها بالموجهات أو الحديث عن الجهة Modality • والجهة عبارة عن الزاوية التى ينظر منها الى الشىء • ولهذا فان القول بالجهة يتضمن رفض الضرورة المطلقة لليقين •

وبوســـــعنا أن نقول أيضـــا ان هذا الانفتاح الذى طبع الثقافة الاســـلامية بطابعه الخاص هو الذى جعلها تقيم وزنا للواقع ، ليس فقط للواقع مفهوما على أنه التجربة بل مفهوما أيضا على أنه الممارسة العملية • وذلك لأن الايمان بالتغير والتطــور والدينامية لابد أن ينطوى فى الوقت نفسه على ايمان بالوســائل التى تعيننا على تفهمها ومســايرتها • وهذه الوسائل تنحصر فى التجربة العلمية والممارســة العملية • أما عن التجربة العلمية فقد قدمت الحضارة الاسلامية أسماء علماء كبار كان لهم أكبر الأثر فى نهضة العلم فى الحضارة الأوربية • أما عن الممارسة العملية فانها تمثل أساسا هاما من أسس الاجتهاد فى الشريعة الاسلامية • وقد عبر الفقهاء عن هذه الممارسة بمبدأ « مراعاة المصالح المرسلة » • وهو مبدأ لا ينبغى أن نفهمه فقط بمعنى برجمـاتى ينحصر فى معرفة التأقلم مع الواقع ، بل علينا أن نفهم من هذه المراعاة للمصـــالح أنها أداة لتغيير الواقع نفســه ، وذلك عن طريق الفعل ، والفعل الجماعى الجماهيرى بصفة خاصة • وهذا هو المقصود بالبراكسيس Praxis • والاسلام كله من هذه الناحية ثورة موحى بها أول الأمر ، ولكنها أصــبحت بعد هذا ثورة جمـاهيرية لتغيير الواقع من خلال الفعل •

ومن هذه الناحية يبدو أن هناك علاقة وثيقة بين العقل والثورة • فقد وصفنا فيما سبق الثقافة الاسلامية بأنها ثقافة عقلية وليســت حســية • والشىء الذى نريد أن نضيفه الى هذا أنها كانت عقلية ثورية • وذلك لأن الواقع الحسى بطبيعته واقع محصــور ضيق • والذى يهتم به انســان محافظ • يريد أن يحافظ على الأوضاع القائمة • أما الواقع المتغير المتحرك الفســيح ســواء كان واقعا كونيا أم اجتماعيا ، فلا يصــلح له الا العقل الديالكتيكى أى العقل الثورى القادر وحده على تحريك الواقع وتغييره ، انه وحده القادر على تجــاوز الواقع الطبيعى والاجتمــاعى عن طــريق الاحاطة بامكاناته ودلالاته الكلية واكتشاف علاقات جديدة له لا تظهر فى معطيات الحس التجريبى • وهو وحده القــادر على رفض الواقع الحسى

والاجتماعى الضيق الآمن والثورة على الأوضاع القائمة المحدودة .
والحق أن الدين الاسلامى ما كان له أن يحقق ثورته الكبرى وما كان له أن ينجح فى رفض الأوضاع القائمة الكونية منها والاجتماعية الا لأنه دين عقلى ديالكتيكى ، ولأنى بهذه الصفة نفسه دين ثورى .

ومراعاة هذه الثقافة للواقع على هذه الصورة الرائعة جعلها تقيم وزنا كبيرا فى بحثها عن الحقيقة لأحد مصادر المعرفة اليقينية الهامة ، وهو التواتر أو شهادة الغير Witness . وهذا المصدر هو الأساس فى المعرفة التاريخية وفى رواية الحديث . وقد وضع المسلمون للتواتر أو للدليل النقلى ضوابط ومعايير . والمتواترات ــ كما يقول ابن سينا فى النجاة » ــ « هى الأمور المصدق بها من قبل تواتر الأخبار التى لا يصح فى مثلها المواطأة على الكذب لغرض من الأغراض » . وتحدث الفلاسفة الاسلاميون عن أنواع المتواترات من مشهورات وذائعات ومقبولات ، وجميعها قد تكون مجرد مظنونات أى أنها قد تؤدى الى المعرفة الظنية ، وقد تؤدى الى معرفة يقينية توحى بالثقة Authenticity ، اذا ما راعينا فيها بعض الضوابط . كأن يكون مصدر الرأى المتواتر من المصادر الموثوق بها الذين عرفوا بالصدق فى القول ، أو كأن يكون هذا المصدر كبير السن كثير التجارب ، أو أن يكون الرأى المتواتر قد صدق به أكبر عدد من الناس . لكن كل هذه المعايير غير حاسمة فى الوصول الى اليقين . وحسبنا هنا أن نلاحظ اهتمام الثقافة الاسلامية بهذا المصدر الهام من مصادر الحقيقة لأنها عولت عليه فى علوم الحديث بصفة خاصة على نحو ما أشرنا الى ذلك سابقا .

واذا كان المقصود بالديالكتيك هو حركة الواقع فان الثقافة الاسلامية بعد كل الذى رأيناه من حفاوتها بالواقع فى كل جوانبه الكونية والتاريخية لابد أن تكون ثقافة ديالكتيكية ، ولابد أن تتصف الحقيقة فيها بأنها حقيقة ديالكتيكية . واذا أردنا حقا أن نقف على نموذج رائع للفكر الديالكتيكى فى الثقافة الاسلامية ، فأمامنا ابن خلدون الذى لم يدرس من

هذه الزاوية حتى الآن كما يستحق أن يدرس • فالدراسة العلمية التى قام بها هذا المفكـــر للعمران البشرى وحديثه عن البيئة وأثرها فى لون البشر وأمزجتهم ، واعتماده فى ملاحظاته على التجربة والاســــــتقراء ، وبحثه لعوامل الانتاج التى تهيمن على الثورة الاقتصادية فى المجتمعات البشرية وعلى رأسها الطبيعة التى من صنع الله والعمل البشرى المبذول فى العمل ، وتناوله لصور المعاش فى المجتمع من زراعة وتجارة وصـــناعة وآراؤه فى الاحتكار وانكاره له •• كل هذا من شأنه أن يضع هذا المفكر فى مصـــاف أعظم المفكرين الديالكتيكيين •

واهتمام الثقافة الاسلامية بالواقع الديالكتيكى على هذا النحو يقطع لنا بابتعادها عن كل الاتجاهات الصورية الشكلية فى البحث عن الحقيقة • وقد ســـبق أن أشرنا الى أن القضـــية **Propsition** عند الفلاســـفة الاسلاميين لابد أن تتضمن حكما • ومعنى هذا أنها ليست مجرد مجموعة من الألفاظ تكون « صورة » أو ترســـم « لوحة » « ما » تترابط عناصرها ويتغير لونهـــا عند تغييرنا فى ترتيب هذه العنـــاصر • كلا • هذه الفكـــرة الصورية الشكلية عن القضية التى يقدمها لنا فلاسفة التحليل والوضعية المنطقية اليوم لم يعرفها الفلاسفة الاسلاميون • وقد سبق أن أشرنا أيضا الى معنى الصـــدق فى الثقافة الاســـلامية ورأينا الى أى حد كان ارتباطه بالواقع • ومعنى هذا أن هذا الصدق بعيد كل البعد عن معنى الصدق عند فلاسفة التحليل الذين يريدون أن يقطعوا كل صلة بين الصدق والواقع ، ويذهبون الى أن القضية الصادقة هى القضية القادرة على توليد قضـــايا لفظية أخرى • فالقضية الصادقة عندهم هى القضية الولود ، والكاذبة هى القضية العقيم • أما الاسلاميون فلم يرتبط صدق القضية عندهم بولادة الألفـــاظ ، بل ارتبط بالتطـــابق **Adegnation** مع الواقـــع ، أو ــ على الأقـــل ــ ارتبط بالتلازم فى الوقوع بين طرفى الحكم من ناحيـــة الامكان الذهنى • ولنفس هذا الســـبب ، ولبعدهم عن كل اتجاه صـــورى نجدهم يرفضون مبدأ كمبدأ الانســـجام **Coherence** بين العناصر المختلفة فى

بناء الحقيقة • وذلك لأن مثل هذا المبدأ كثيرا ما يؤدى الى بحوث صورية شكلية عن الحقيقة • بل انهم لم يعولوا على هذا المبدأ فى نظرتهم الجمالية الفنية • وآثروا عليه الاهتمام بتكرار العنصر الواحد (أو الوحدة) مرات متعددة ، وذلك لأن هذا الأساس يقوم على الاهتمام بالجزئى الواقعى •

وأخيرا هل عرفت الثقافة الاسلامية فى بحثها عن الحقيقة المبادىء والمسلمات والمصادرات ؟ يقول ابن سينا فى كتاب البرهان من كتاب الشفاء : « المبادىء على وجهين : أما مبادىء خاصة بعلم مثل اعتقاد وجود الحركة للعلم الطبيعى واعتقاد امكان انقسام كل مقدار الى غير النهاية للعلم الرياضى • واما مبادىء عامة مثل قولنا الأشياء المساوية لشىء واحد متساوية • فهذا مبدأ يشترك فيه علم الهندسة وعلم الحساب، وعلم الهيئة وعلم اللحون وغير ذلك » •

ويتحدث ابن سينا (وغيره من الفلاسفة الاسلاميين) عن البديهيات والأصول الموضوعة والمصادرات ، ويفرق بينها على أساس أن الأولى بينة بذاتها تفرض نفسها على العقل ، والثانية يفرضها المعلم على المتعلم ويطالبه بالتسليم بها ، وقبول هذا الأخير لها يكون قبول ظن أى عدم تأكد من يقينها أو عدم يقينها • أما المصادرات فيطالب المتعلم بالتسليم بها فيسلم بها « مسامحا وفى نفسه لها عناد » • ولكن المهم أن نلاحظ أن معرفة الاسلاميين بالبديهيات والأصول الموضوعة والمصادرات لم ينته بهم أبدا الى اتخاذ موقف صورى شكلى فى تصورهم للحقيقة ، فلم يقل واحد منهم مثلا — كما يذهب الى هذا فلاسفة التحليل المعاصرون — أن لعالم المنطق الحرية المطلقة فى فرض ما يشاء من مصادرات ، وفى مطالبتنا بالتسليم بصدقها ما دمنا نرى أنها تؤدى الى المطلوب منها • وذلك لأن هذه الحرية لا يمكن أن تمارس الا بالنسبة الى نوع معين من الحقيقة ، وهى الحقيقة الموضوعة اتفاقا أو الحقيقة التى تواضع عليها فلاسفة الوضعية المنطقية • أما الحقيقة التى سعت اليها الثقافة الاسلامية فهى

الحقيقة البناءة ، المرتبطة بالعلم والواقع والتى تهدف أساسا الى اليقين المرتبط بالصـــدق فى معنـاه الذى حـددناه ، والمرتبط كذلك بالمعتـقد : لا معتقدى أنا وحدى ولا معتقد طائفة محدودة من الناس بل معتقد الآخرين ، كل الآخرين الذين أعيش معهم فى المجتمع •

القاهرة فى ٢٦ أكتوبر سنة ١٩٧١

النظريـــة الفلسفية فى الميثاق

* فلسفتنا التى ظهرت معالمها فى الميثاق لم تضع فى اعتبارها أن تقدم للناس مذهبا انتهى تطوره ، وأقفل الدائرة على نفسه ، وركبت فيه الأفكار تركيبا جامدا صارما على نحو ما نجد ذلك فى المذاهب المتزمتة المعمارية الدوجماطيقية .

* اننا لا نقول تبعا لهذا باشتراكية عربية ، ولا نقول بتطبيق عربى للاشتراكية ، بل نقول باضافة عربية للاشتراكية ، فنحن قد أضفنا الى الاشتراكية العالمية جديدا لكننا لم ننفصل عنها لأن اشتراكيتنا نابعة من واقعنا ولكنها متضامنة مع الخط الاشتراكى العام .

صدر ميثاق العمل الوطنى عام ١٩٦٢ ، أى بعد انصرام عشر سنوات من قيام ثورة ٢٣ يولية ١٩٥٢ وبعد تفجير الثورة الاشتراكية فى يوليو ١٩٦١ بعام واحد تقريبا . ولعل أول ما قد يتبادر الى الأذهان فى هذا الصدد هو أن نسأل : أترى كانت هذه الفترة التى سبقت ظهور الميثاق « مدة حمل » كافية لظهور الجنين فى صورة متكاملة ؟

فقد ينظر البعض الى تلك الفترة على أنها تهىء درجة كافية من النضج لنظريتنا الفلسفية الاشتراكية وأغلب الظن أن هؤلاء الذين يذهبون الى هذا الرأى يأملون أن تجىء مبادئنا الاشتراكية أكثر يسارية مما ظهرت عليه فى الميثاق .

والحق أنه ليس فى مبادئنا ما يمنع من أن نتجرع جرعة أخرى من اليسار لضمان مزيد من العدالة الاجتماعية ، ومزيد من ملكية الشعب لوسائل الانتاج ، ومزيد من الرقابة الشعبية على هذا الانتاج وبخاصة فى هذه الأيام التى يظهر لنا التطبيق الاشتراكى فى كثير من المجالات على أن الرجعية ما زالت تطل برأسها ، وأنها ما زالت تتحين الفرصة لكى

تتجمع من جـــديد • لكن الأمــر الذى لا شك فيه أنه مهمـــا بلغت عدد الجرعات اليسارية التى تجرعناها والتى سنتجرعها فى المستقبل ، فاننا لن ننحاز أبدا ، يجىء اليوم الذى نصبح فيه جزءا من كتلة نقف فيه « على اليسار » •

ومن أجل هذا ، نقول فى اطمئنان ان ميثاق العمل الوطنى قد قدم لنا نظرية فلسفية متكاملة واضحة الاتجاه ، وننادى بأن الفترة السابقة على وضعه كانت كافية لتبين طريق فلسفتنا •

لكننا نقول وننادى بهذا لسبب آخر أيضا ، وهو قطع الطريق على الذين يظنون أنه مازال من حقهم أن يفصـــلوا بين النظر والعمـــل ، بين النظرية والتطبيق • اننا نقول وننادى بهذا لمقاومة هذا الازدواج الذى يدفع بعض كتابنا وأدبائنا الى القول بأن الأديب أو الفنان أو الفيلسوف قد يظل « يمينيا » فى أدبه وفنه وفلسفته ، بالرغم من أنه يسارى فى نظـــرته الاجتماعية والاقتصـــادية ، قد يكون فردانيا فى الحالة الأولى ، اشتراكيا فى الحالة الثانية • فان مثل هذا الازدواج لا يمكن أن يكون ، ولم يقل به أحد فى أية نظرية اشتراكية جادة •

ومن أجل هذا أيضا ، نقول فى اطمئنان ان ميثاق العمل الوطنى قد قدم لنا نظرية فلســـفية متكاملة واضـــحة الاتجاه ، وننادى بأن الفترة السابقة على وضعه كانت كافية لتبين طريق فلسفتنا •

لهذين السببين اذن : أعنى من أجل معارضة هؤلاء الذين يقولون اننا نتحرك نحو مذهب معين ، وكذلك من أجل معارضـــــة أولئك الذين يريدون أن يفصـــلوا بين الفكر والعمل أو بين ضربين من التفكير فى داخل عقل الانسان الاشتراكى ، نقول وننادى بأن ميثاق العمل الوطنى قدم لنا نظرية فلسفية متكاملة •

* * *

غير أن الأمر قد يكون بحاجة الى وقفة قصيرة لمناقشة الأســـاس

الذى يقوم عليه هذ االازدواج الذى يراود تفكير بعض كتـــابنا ممن يقولون بأن الانسان قد يكون فردانيا فى أدبه وفنه وفكره ، اشتراكيا فى نظرته الاجتماعية والاقتصادية •

فقد كتب أســـتاذنا الدكتور طه حسين ، بنظرته الثـاقبة النفاذة دائما ، فى كتابه « الوان » الذى ظهر عام ١٩٥٢ مفرقا بين اليمين واليسار تفرقه واضحة ، أحسب أنها هى الأصل فى تصور الكثيرين لمفهوم هاتين اللفظتين • فمفهوم اليمين عند أديبنا الكبير مرتبط بالحرية ، أما اليســار فان مفهــومه عنده مرتبط بالعــدل • ومعنى هذا أن الأديب اليمينى هو الذى يدافع عن حرية الأدب والأديب ، أما اليسارى فهو الذى يدافع فى أدبه عن قضـــايا العدل الاجتماعى ، ويســـخر قلمه فى خدمة العدالة الاجتماعية • الا أن أديبنا الكبير قال بجـــواز التوفيق بين العـــدل والحرية • وهو يفهم هذا التوفيق لا بمعنى أن يكون الانســـان قائلا بالعــدل مرة وبالحرية مرة أخرى ، بل يفهمه على أســـاس أن تطبيق الاشتراكية والعدالة الاجتماعية لا يمنع من ترك بعض الحريه للأفراد فى استغلال ملكياتهم • ويضرب لهذا مثلا من الاشـتراكية المسـيحية التى ذهب أصحابها ــ كما يروى لنا الأديب الكبير فى صدق ــ الى الدفاع عن الاصلاح الاجتماعى ، بل والى التطـرف فيه وفى الأخذ بالأســاليب الاشـــتراكية ، ثم لم يمنعهــا هذا من الاعتراف برأس المال الخاص وبالملكية الفردية فى حدود • ويفهم هذا التوفيق أيضا على أساس ممارسة الحرية على نحو ما ينبغى لا بد أن تنتهى بصــاحبها الى ضرب من الالتزام بالواقع الاجتماعى الذى يعيش فيه الانسان ، ومن ثم لا بد أن تنتهى به الى الاقرار بالتضامن الاجتماعى والاعتراف بالعدالة الاجتماعية • ويضرب لهذا مثلا من أدبنا العربى • فيقول فى مقال له فى نفس الكتاب تحت عنوان « الأدب بين الاتصال والانفصال » مدافعا عما أطلق عليه اسم « الأدب المتضامن » ومهاجما بعنف ما أســماه « بالأدب المعتزل » ان « أدبنا العربى كان حيــا قويا حــين تضـــامن مع الحياة

الواقعية ، وكان فاترا متهالكا حين اضطرته الظروف الى الاعتزال » •

ويقول عن الأديب المعتزل انه طفيلى • ويقول ان الشاعر فى الجاهليه كان من أفراد القبيلة يحيا بحياتها ، فان خرج عن هذا التضامن فهو الخليع الذى أراد أن يعيش عيشة الصعاليك • ويقول ان الأدب الاسلامى كان متضامنا كله • فكان الشعراء يتقارضون قصائدهم دفاعا عن الاسلام • وكان هذا الأدب متضامنا حين نشأت الأحزاب السياسية • وحين انحاز كل شاعر الى حزب من الأحزاب • فقد انحاز الأخطل الى بنى أمية ، وانحاز الفرزدق الى العثمانية ، وانحاز جرير الى الزبيريين ثم باع شعره لبنى أمية ، وفى العصر العباسى حرض ضد الزنج واستحث أهل بغداد لنصرة الموفق • وشارك المتنبى مع العرب ضد التدخل الفرسى والتركى فى قصر الخليفة ، وشارك مع القرامطة فى سخطهم على النظام الاجتماعى ومحاولتهم تغيير هذا النظام •• الخ •

من هذا يتضح لنا أن أديبنا الكبير قد أقام التفرقة بين اليمين واليسار على أساس التفرقة بين القائلين بالحرية والمدافعين عن العدالة الاجتماعية ، وهو أساس سليم فى مجموعه • الا أنه لم يفهم من الحرية أبدا ما يفهمه البعض من أنها تعنى الفردانية والاعتزال ، بل فهمها على أنها تعنى الحرية الملتزمة المتضامنة • وبهذا أصبح الطريق ممهدا للجمع بين اليمين واليسار • وانطلاقا من هذا الفهم الواعى للحرية سيتعذر علينا أن نفرق فى مجتمع مثل مجتمعنا بين مفكر يمينى ومفكر يسارى • فكل كتابنا وفنانينا يساريون لأنهم يؤمنون بالعدالة الاجتماعية وبالاشتراكية ويدافعون عنها بقلمهم وفنهم ما استطاعوا الى ذلك سبيلا • وكلهم يمينيون لأنهم يؤمنون بالحرية الملتزمة ، أو هكذا نفترض •

لكننا نعلم أن الحرية لا تعنى عند اليمينى المتطرف الحرية الملتزمة ، بل تعنى الحرية الفردية الخالصة ، الحرية التى ترفض

الالتزام بأى موقف ، والتى يعيش صاحبها كما كان يعيش الشاعر الخليع فى الجاهلية ، على نحو ما يقول أستاذنا الدكتور طه حسين • ومن العسير أن نلتقى بين أدبائنا وفنانينا بأديب أو فنان واحد يدافع عن هذا النوع من الحرية • أما من يدافع منهم عن الحرية الفردية خشية أن يكون فى الالتزام حد من انطلاق الأديب أو الفنان ، واشفاقا على الخيال من أن ينضب ويجف ، فاننا لا نفهم كيف يكون الالتزام قيدا لانطلاق الفنان وحريته ، وندعو صاحب هذا القول الى أن يظهرنا على آيات خياله فى تعميق واقعنا • اذ أن واقعنا الحاضر بحاجة الى خياله وخيال غيره •

أما الذى يستعصى علينا فهمه حقا فهو كيف يتسنى للأديب أو الفنان أو المفكر أو الفيلسوف فى مجتمع اشتراكى أن يشطر نفسه الى شطرين : فينادى بالفردانية فى أدبه أو فنه أو فلسفته ثم يدافع عن العدالة الاجتماعية فى نظرته الاجتماعية والاقتصادية ؟ اننا نفهم أن يتم هذا الشطر فى مجتمع رأسمالى مثل المجتمع الانجليزى أو المجتمع الفرنسى • فيكتب برتراند رسل مثلا فى المجتمع الأول فلسفة وصفية تحليلية تهدف الى خلخلة الوجود الواقعى بمادته وأشخاصه وزعزعة اليقين العلمى ، ثم يقف بعد هذا مدافعا عن قضايا الشعوب فى الحرية والسلام • ويكتب جان بول سارتر مثلا فى المجتمع الثانى فلسفة فى الوجود والعدم لا يمكن وصفها — على الأقل فى صورتها القديمة — بأنها تقدمية ، ثم يهب مدافعا هو الآخر عن قضايا الشعوب فى الحرية والسلام ، وقضايا الكادحين فى العدالة الاجتماعية • ونحن لا نشكك هنا فى صدق دفاع برتراند رسل وجان بول سارتر عن قضايا الحرية وكفاح الشعوب • فانه لا يخالجنا أدنى شك فى صدق دفاعهما هذا • لكن كل ما نقول به هو أن هذا الازدواج بين آرائهما الفلسفية ومواقفهما أو نظراتهما السياسية والاجتماعية جائز فى مجتمعيهما ، أو غير جائز ، أو ينبغى أن يكون كذلك ، فى مجتمعنا •

* * *

لهذا ، ومن أجل معارضـــة هذا الرأى وذاك الآخر الذى يقـــول فيه أصحابة اننا نتحرك نحو مذهب معين ، ندافع عن وجهة النظر التى تقول بأن الميثاق قدم لنا نظرية فلســفية : نظرية لا تقف عند رســم الخطوط العريضة لثورتنا الاجتماعية والاقتصادية بل تتجاوزها الى رسم الاطارات التى يتحرك فيها تفكير الانســان العربى فى الجمهورية العربية المتحدة ، أيا كان هذا الانسان سواء كان عاملا أو فلاحا أو أديبا أو فنانا أو مفكرا .

ومع هذا كله ، فاننا لا نقصد بهذا الكلام أنه قد أصــبح لنا مذهب فلسفى متكامل ، وأن نسقا فكريا أو بناء فلسفيا شــامخا قد تم تشــييده بظهور الميثاق . اذ من الواضح أن مذهبا بهذا المعنى لم يتم بناؤه بعد . وأغلب الظــن أنه لن يرى النور أبدا . وذلك لأن فلســــفتنا التى ظهرت معالمها فى الميثاق لم تضع فى اعتبارها أن تقدم للناس مذهبا انتهى تطوره ، وأقفل الدائرة على نفسه ، وركبت فيه الأفكار تركيبا جامدا صــارما على نحو ما نجد ذلك فى المذاهب المترمتة المعمارية الدوجماطيقية ، والنظريات التوكيدية الايقانية . وفلسفتنا لم تضع فى اعتبارها أن تقدم للناس مذهبا كهذا لا لشىء الا لأنها فلســفة متفتحة أرادت منذ ظهــورها أن لا تعزل نفسها عن واقعنا الاجتماعى المتطور الذى يرفض أن يحصر نفســه فى قوالب معدة ، وتشــكيلات جاهزة ومقولات عقلية ميتة . انها أرادت منذ قيامهـــا أن تظل تعبيرا عن هذا الواقع الذى تمده كل يوم روافد كثيرة بتيارات مائية لا حصر لها ، بعضها سطحى والبعض الآخر عميق تحتى ، لكنها تتفق جميعها فى أنها تحمل بين أمواجها عناصر الحياة ، وتتفق فى أنها استجابة لمواقف غنية ، تثرى بها تجربتنا مع الواقع .

فليس لدينا اذن — ولن يكون لنا — مذهب فلسفى انما لدينا نظرة فلســفية متطورة متفتحة ، لدينا اطار عام ومجال فكرى كلى نتحرك فيه بحرية ، ونحاول تعميقه فى كافة الاتجاهات .

والأمر هنا فى الفلسفة شبيه بما لدينا فى الســياسة والاقتصــاد .

فليس لدينا مذهب سياسى ولا مذهب اقتصادى بالمعنى الذى حددناه لكلمة مذهب • ولكن لدينا نظرية سياسية ولدينا نظرية اقتصادية • ونحن نتحرك فى مجال السياسة والاقتصاد وفقا لهذه النظرية • ولم يناد عاقل بأن تجمد نشاطنا السياسى والاقتصادى حتى يكتمل بناء مذهبنا السياسى أو الاقتصادى • اننا لا نتحرك فى ميادين السياسة والاقتصاد والفلسفة والفكر نحو مذهب معين • ولكننا نتحرك فى اطار نظرية فلسفية وسياسية واقتصادية ، نأمل أن تكتسب مزيدا من الوضوح عن طريق التطبيق •

ولنا أن نسأل بعد هذا : هل هذه النظرية الفلسفية التى قدمها لنا الميثاق نظرية للاشتراكية العربية أى لاشتراكية قائمة بذاتها مستقلة عن كل النظريات الاشتراكية التى ظهرت فى العالم ، ومنفصلة عن الخط الاشتراكى العام ؟ أم أن هذه النظرية تمثل وجها من وجوه النظرية الاشتراكية العالمية واضافة لها فى الوقت نفسه ؟

اننى أميل الى الأخذ بهذا الطرف الأخير ، لأن الحياد الفلسفى لا ينفع هنا • فاذا كان بوسعنا أن نتحدث عن حياد فلسفى بين المثالية والمادية لنجنب أنفسنا شطط الاتجاهين من الناحية النظرية المذهبية ، فليس من حقنا فى مجال الاشتراكية أن ننفصل عن الخط الاشتراكى العالمى • لأن الانفصال عنه معناه المهادنة مع الرأسمالية وفلسفتها المثالية •

ان الحديث عن « اشتراكية عربية » بقصد الانسلاخ عن الاشتراكية العالمية يصبح لا معنى له الا التراجع عن الالتزام بالاشتراكية ، ويوحى بأننا نستعمل الاشتراكية كواجهة فقط ، ويفتح المجال أمام أعدائنا أن يتهمونا بأننا لسنا جادين فى الأخذ بالاشتراكية ، مع أن اشتراكيتنا لا تختلف عن جوهر أية اشتراكية أخرى فى أنها تقوم على منع استغلال الانسان للانسان • ومعنى هذا أن وصف اشتراكيتنا بأنها عربية بهذا المعنى الذى حددناه يؤدى بنا الى نتائج وخيمة •

هل نقول بعـــد هذا بتطبيق عربى للاشـــتراكية ؟ كلا • لأن التطبيق يفترض البدء بالنظرية الاشـــتراكية العالمية • وهذا ما لم يحدث عندنا • اذ أننا لم نبدأ بأية نظرية ، بل بدأنا من واقعنا • ثم قمنا بالثورة على هذا الواقع بهدف تغييره ، بالفكر والعمل ، فكان لابد أن نلتقى بالاشـــتراكية العالمية ، لا لقاء مصادفة ، بل لقاء حتميا • ومع هذا ، فلم يدر بخلدنا منذ أن قامت الثورة الاشتراكية عام ١٩٦١ أننا بالتزامنا بالاشـــــتراكية قد أصـــبحنا ندور فى فلك من الأفلاك ، أو أننا نطبق نظرية من النظريات ، بل كل ما نشعر به أننا فى حركة ثورية مستمرة نواجه بها مشاكلنا النابعة من واقعنا •

اننا لا نقـــول تبعا لهذا باشـــتراكية عربية ، ولا نقول بتطبيق عربى للاشتراكية ، بل نقول باضافة عربية للاشتراكية • فنحن قد أضـــفنا الى الاشتراكية العالمية جديدا ، لكننا لم ننفصل عنها ، لأن اشـــتراكيتنا نابعة من واقعنا ، ولكنها متضامنة مع الخط الاشتراكى العام •

* * *

واذا أردنا بعد هذا أن نوضـــح جوهر النظرية الفلســـفية التى قام عليها الميثاق لنتبين ما أضافته اشتراكيتنا من جديد الى الاشتراكية العالمية فعلينا أن نبرز نقطتين رئيسيتين لا قيام لأية فلســـفة اشـــتراكية واقعية الا بهما ، وأعنى بذلك :

أولا ـــ احترام الواقع والايمان الراسخ بأنه المعلم الأول للفكر لأنه يتعدى نطاقه ، ولأن الفكر بكل مقـــــولاته واطاراته العقلية الجـــــاهزة لا يستطيع أبدا أن يطوق الواقع •

وهذا ما نعبر عنه ببســـاطة فى حديثنا عن أهمية التطبيق العملى فى الفلسفة الاشتراكية • وبالرغم من بساطة هذه الحقيقة ووضـــوحها ، الا أنها لم تلق العناية من الفلسفات المثالية التى تتفق جميعها فى أنها ثارت على الواقع لتختزنه فى مقولات الفكر النظرية ، واكتفت بعد هذا بأن قنعت

بالنظر اليه من خلال اطاراتها الذهنية التى أعدها الفيلسوف اعدادا مسبقا أوليا • الأمر الذى يوضح لنا السبب الذى من أجله جعلت الفلسفات المثالية من مهمتها مجرد تقديم تفسيرات نظرية للواقع ، تفسيرات من يقف من الواقع موقف المتفرج فقط • وهذا على عكس ما يجرى فى الفلسفات الاشتراكية الواقعية التى بالرغم من احترامها العميق للواقع الكونى والاجتماعى ومن اعتقادها الراسخ بأنه أكبر من كل فكر ، الا أنها أضافت الى الانسان مهمة تغيير الواقع ، واعادة تشكيل الحياة ، وذلك عن طريق العمل أو الفعل فى المحل الأول ، أو عن طريق العمل والفعل اللذين يغذيهما الفكر •

غير أن احترام الواقع اما أن يكون على حساب الفكر ، واما أن يكون قائما على الديللكتيك الحى بين الفكر الواقع • والموقف الأول هو الموقف الشائع فى الفلسفات الاشتراكية • وهو موقف يصبح فيه الفكر انعكاسا للواقع أو مجرد ظل له ، ظاهرة هامشية ليس الا من ظواهر الواقع ، حلقة من حلقاته لا غير • الفكر فى الفلسفات الاشتراكية مرآة تنطبع عليها مؤثرات حسية مختلفة تأتيه حينا من الداخل أو من التركيب العضوى للبدن وحينا آخر من الخارج أو الواقع المحيط • الفكر أو الشعور فى الفلسفات الاشتراكية له تاريخ مادى ، داخلى وخارجى ، يؤدى فى نهاية الأمر الى افراز الفكر ، كما يفرز البدن حبات العرق •

لكن الايمان الراسخ بالديالكتيك الحى بين الفكر والواقع جعل للفكر فى اشتراكيتنا دورا ايجابيا يختلف كثيرا عن ذلك الدور السلبى •

الفكر فى اشتراكيتنا يسهم مع العمل اسهاما ايجابيا فى تحريك الواقع ، وتغيير وجهه ، واعادة تشكيله من جديد • وذلك لأنه يؤثر فيه فى الوقت الذى يتأثر به ، ويسمعه كلمته فى الوقت الذى ينصت له ، ويوحى اليه فى الوقت الذى يستوحيه • وهذا الايمان نفسه بالديالكتيك الحى بين الفكر والواقع من شأنه أن يجعلنا نفهم العلاقة بين الانسان والتاريخ على

أنها علاقة تأثير وتأثر : تأثير من جانب الانســـان فى التاريخ ، وتأثر بأحداثه وحتميته • فمن الأمور المألوفة فى الفلسفات الاشتراكية الحديث عن المســـار الحتمى للتاريخ ، وتقـــديم الاطار التاريخى لنا على أنه قدر لا يملك البشر أن يحيدوا عنه • لكن اشتراكيتنا بالرغم من ايمانها بحتمية التاريخ ، الا أنها لم تشأ أن تجعـــــلها حتمية مطلقـــة ، بل جعلتها حتمية تتخللها منافذ كثيرة للحرية ، يطل منها الانسان على التاريخ وهو على يقين من أنه يستطيع أن يغير من اتجاهه ، ويلوى عنقه •

ثانيا : تتفق الفلســـفات الاشـــتراكية فى أنها تتخذ نقطة بدئها من الصراع الحى فى الواقع ، من التناقضـــات الصريحة القائمة بين ظواهره الكونية والاجتمـــاعية على الســـواء ، من جدل الطبيعـــة والمجتمع معا • والاشتراكية التى لا تعترف بهذا الجدل وتستبدل به جدل الفكر (المثالية) أو جدل الانسان (الوجودية) لا تحمل من الاشتراكية الا اسمها • وذلك لأن الصراع بين الأفكـــار الذى اهتم به الفلاســـفة المثاليون وجعلوا منه بديلا للصراع القائم بين ظواهر الواقع ، انتهى بهم الى أن جعلوا التاريخ كله يمشى على رأسه ، فى حين أننا نعلم أنه يسير بقدميه • أما الفلاســـفة الوجوديون الذين اســـتبدلوا بالصراع القائم بين ظواهر الواقع ، صراعا آخر حصروه فى الكائن البشرى ، المتزمن بزمانه الوجودى الخاص ، انتهى بهم الأمر الى أن قدموا لنا واقعا جديدا ، هو واقع الانسان الفرد ، الذى يظل يتذبذب بين ماضـــيه ومستقبله ، يقدم رجلا ويؤخر أخرى ، فى حركة متميعة ، يلتحـــم أثناءها بمواقف لزجة ، تتلاشى فيها الأهداف والغايات ، ويستحيل الفعل الانسانى الى سراب يغذيه الوهم والخيال •

الاقـــرار بالصراع القائم بين ظواهر الواقع الكونى والاجتمـــاعى نقطة بدء رئيسية فى كل فلسفة اشتراكية • لكن الاعتراف بهذا الصراع وبحتميته قد ارتبط دائما فى الفلسفات الاشتراكية بنظرة الحادية ، فى ميدان الواقع الطبيعى أو الكونى ، وارتبط فى ميدان الواقع الاجتماعى ، بنظرية فى العنف وبصورة دموية للصراع بين الطبقات •

هنا أيضا فى هذا المجال قالت اشتراكيتنا كلمتها وأضافت اضـافتها البناءة الطريفة ٠

ففى ميدان الواقـع الكونى ، اعترفت بالصراع القـائم بين ظواهر الواقع ، والجدل القائم بين ظواهره ومتناقضاته ، لكنها نظـرت الى هذا كله ولم تجد فيه ما يتناقض مع الدين ٠ فاذا كان القول بالصراع والجدل الكونيين ، وارتباط الأسباب بالمسـببات ارتباطا حتميا قد أدى عند معظم من يقول به الى الاعتقاد بأن الطبيعة تقف على أرجلها وحدها بدون خلق لهـا ، فان اشـتراكيتنا لم تر هذا الرأى ، بل رأت أن الطبيعة اذا كانت تستطيع أن تقف على أرجلها وحدها فى مواجهة الفكر ، فانها لا تسـتطيع ذلك فى مواجهة الله ٠

وهى فى هذا تتمشى تماما مع الفلسفة القرآنية ٠ والتاريخ فى هذا يعيد نفسه ٠ ففى مطلع هذا القرن كتب فرح أنطون فى مجلة « الجامعة » سلسلة من المقالات ذهب فيها الى تكفير الفيلسـوف الأندلسى أبى الوليد ابن رشد ، لأنه قال بارتباط حتمى بين الأسباب والمسببات ، وهو قـول لا يدافع عنه ــ هكذا توهم ــ الا العلماء الملحدون ٠ فعرض السيد محمد رشيد رضا صاحب مجلة « المنار » ما كتبته « الجامعة » على الأسـتاذ الامام الشيخ محمد عبده ، وطلب منه الرد ٠ فانبرى بالرد على صفحات « المنار » موضـحا أن الاعتقاد بوجود نظـام فى الطبيعة ، وقيام علاقة حتمية بين الأسباب ومسـبباتها لا يتعارض مطلقا مع الاقرار بوجود اله خالق ، شاءت حكمته أن يجرى كل ما فى الكون على سـنن دقيقة محكمة ٠ يقول الأستاذ الامام « فلا يمكن لأهل هذا الدين (الاسلامى) ، وهو هو ، أن يقطعوا كل علاقة بين الأسباب فى هذا العالم والمسببات ٠٠٠ ان دينهم لم يوضع أساسه على وعث من الخوارق لا يلبث أن يخسف بالمسالك فيه اذا سال عليه سيل الدليل ٠ وانما وضع على مستقر من الحقائق لا يتزلزل بالقائم عليه ، مهما عظم المقال والقيل ٠ وليس من الممكن لمسلم أن يذهب الى ارتفـاع ما بين حوادث الكون من الترتيب فى السـببية ، الا اذا كفر بدينه قبل أن يكفر بعقله » ٠

وأود أن أوجه عناية القارىء الكريم الى أن هذا الذى كتبه الأستاذ الامام فى مطلع هذا القرن دفاعا عما فى الطبيعة من جدل وديالكتيك ونظام لم يوقعه بامضـائه ، بل ظهر فى مجلة « المنار » على أنه « دفع وهم عن فلسفة ابن رشد والمتكلمين لأستاذ حكيم وفيلسـوف عليم » • لكن العهد الذى كتب فيه هذا الكلام قد مضى وغبر • وأصـبح اليوم الحـال غير الحال • فهـل يراد بنا أن نرجع القهقرى ونتشـبث بجدل آخر غير جدل الطبيعة والمجتمع ، متوجسـين خيفة من أن الاعتراف به سـيوقعنا فى الالحاد ؟ !

أما فى ميدان الواقع الاجتماعى ، فبالرغم من أن الميثاق قد اعترف بالصراع القائم فيه حيث يقول : « الصراع الحتمى والطبقى بين الطبقات لا يمكن تجاهله أو انكاره » ، الا أنه رأى أنه ينبغى أن يحل حلا سلميا فى اطار الوحدة الوطنية وعن طريق تذويب الفوارق بين الطبقات ، على نحو ما هو معروف • واعتراف الميثـاق بالصراع الحتمى بين الطبقـات قائم أساسا على ايمانه العميق بكيان المجتمع ، الى جانب ايمانه بالانسـان الفرد • أو قل — ان شـئت — انه قائم على ايمانه بالفرد المنخـرط فى المجتمع ، الممتد بجذوره فيه • وهو فى هذا متفق أيضـا مع الفلسـفة القرآنية • ولذلك لأن أغلب الظن أن الانسان الذى جاء فى الآية الكريمة أنه حمل الأمانة بعد أن عرضـت على السمـوات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها ، ليس هو الانسان الفرد بل انسـان المجتمع ، لأن الكائن الفرد لا يستطيع وحـده أن يحمل الأمانة ، ولأن يدا واحـدة لا تصفق • أما الحل السـلمى الذى رأى الميثاق أن يحل به الصراع بين الطبقات ، فانه يستند أساسا على نظريته فى « قوى الشـعب العاملة » ، وهى تمثل أيضا اضافة جديدة الى الفلسفة الاشتراكية •

من أجل هذا كله ، نقول ان الميثاق قدم لنا نظرية فلسـفية • ونقول كذلك ان اشتراكية الميثاق ليست إشتراكية عربية ، وليسـت تطبيقا عربيا للاشتراكية ، بل هى بالأحرى اضافة عربية جديدة للاشتراكية •

مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة

فى فرنسا *

هذا كتاب فى تيارات الفلسفة الفرنسية المعاصرة . وكلمة «المعاصرة» من الكلمات التى تثير كثيرا من اللبس ويصـعب تحديد معناها ، لانها قد تدل فى ذهن من يستعملها ، متحدثا كا أو كاتبا، على غير ماتوحى به عند المستمع أو القارىء . فقد تدل التيارات الفكرية التى ظهـرت فى القرن العشرين ، أو فى معنى أخص ــ على آخر تطـورات هذه التيـارات أى تلك التى ظهرت ابتداء من الأربعينات فى هذا القرن (بعد الحرب العالمية الثانية) ، وقد يستعملها الكاتب ليدل بها على التيارات الفكرية المعاصرة له هو . وفى هذه الحـالة الاخيرة أحسـب أن من حق القارىء أن يعرف شـيئا عن تاريخ وفاة الكاتب ، أو عن السـنة التى طبع فيها الكتاب ، ليستطيع على ضوء هذا أن يقف على ما يقصده الكاتب بكلمة « معاصرة » وأن يعرف مقدما اذا كان معاصرا له هو كقارىء أو غير معاصر .

والنسخة الفرنسية التى تحت يدى لهذا الكتاب تشـير الى أنه طبع عام ١٩٣٣ . وهو ما لم توضحه لنا النسخة العربية . وتضم قبل المقدمة تصديرا يقع فى صفحة ونصف صفحة لم تنقله لنا مع الأسف النسـخة العربية . وفى هذا التصدير يشير المؤلف الى أنه من معاصرى برجسـون ودركهايم وفكتور دلبوس وليون برنشفيج وادوار لى روا ولوسيان ليفى بريل واميل بوترو وغيرهم . وينبهنا الى انه فى الوقت الذى كان يؤلف فيه هذا الكتاب ، كان « باترودى » يؤلف كتـابه عن « الفلسـفة المعاصرة فى

---

* تاليف : ج . منروبى ــ ترجمه : د . عبد الرحمن بدوى ــ مراجعه : د . محمد ثابت الفندى

فرنسا » الذى نشره « الكان » عام ١٩١٩ • ويحكى لنا أنهما ، المؤلف وبارودى ، كانا على علم تام بما يقوم به كل منهما لأن الفكرة فى اخراج كتاب عن الفلسفة الفرنسية المعاصرة قد راودتهما فى آن واحد • ثم يوضح لنا المؤلف فى هذا التصدير أن البحث عن مصادر الفلسفة الفرنسية المعاصرة — أى المعاصرة له هو — جعله يبدأ بحثه فى الفلسفة الفرنسية من النصف الأول من القرن التاسع عشر •

والآن وقد ألم القارىء العربى بما كان يحسن أن يلم به فى صلب النسخة العربية لهذا الكتاب ، خصوصا وان ما أوردته هنا قد ورد فى التصدير الذى كتبه المؤلف لكتابه والذى جاءت النسخة العربية خلوا منه ، يجمل بنا أن نسوق بعض الملاحظات الخاصة بعرض محتويات الكتاب ثم نتبعها بملاحظات أخرى — تهمنا بصفة أخص — حول الترجمة العربية •

فالمؤلف يستعمل الفلسفة فى معناها العام الذى يتسع عنده فيشمل ميدانى علم النفس وعلم الاجتماع • ولهذا احتل الحديث عن هذين الميدانين وعن التيارات والمدارس الفرنسية التى ظهرت فيهما ، أكثر من نصف صفحات الكتاب • فبلغت ٢٤٥ صفحة (فى النسخة العربية) من صفحات الكتاب وقدرها ٤٥٤ صفحة • ومعنى هذا أن أكثر من نصف الكتاب لا يمس الفلسفة فى معناها الدقيق بل الأولى أن يضاف نصفه الى كتب علم النفس ونصفه الآخر الى كتب علم الاجتماع ، خاصة بعد استقلال هذين العلمين عن الفلسفة وعلومها استقلالا يكاد يكون تاما •

لكن بوسعنا ان نقول من هذه الناحية ان الفائدة التى عادت على القارىء العربى من نقل هذا الكتاب الى اللغة العربية لن تقتصر على طلاب الدراسات الفلسفية المتخصصين بل ستعم كذلك طلاب الدراسات النفسية والدراسات الاجتماعية • فسيجد القارىء العربى المتخصص فى علم النفس فى هذا الكتاب أسماء مألوفة له مثل ريبو شارل ريشيه والفرد بينيه وادوار كلاباريد وجان بياجيه وبيير جانيه وجورج ديما وهنرى

فالون وغيرهم كثيرين • كما سيلتقى المتخصص فى علم الاجتماع بأسماء معروفة له مثل اســماء دوركهــايم وبوجليه وليفى بريل وبول فوكونيه وموريس هليفاكس وبول لاكومب والفرد اسبيناس وغيرهم كثيرين •

ويحــدد المؤلف فى مقــدمة الكتاب التيارات الســـائدة فى الحركة الفلسفية المعاصرة له هو فى فرنسا فيحصرها فى ثلاثة تيارات : الوضــعية التجريبيــة العلميــة ــ المثالية النقدية المعرفيه أو الابستمولوجية ــ الوضعية الميتافيزقية الروحية •

ولا أدرى ما الذى يقصــده المؤلف على وجه الدقة من التيار الثالث وهو تيار الوضعية الميتافيزيقية الروحية • فلم يظهر فى الكتاب كله عنوان (ولو عنوان فرعى) لهذا التيار • وأغلب الظن أن المؤلف لم يعالجه فى هذا الجزء من الكتاب • اذ أن الكتاب ــ فيما يبدو ــ له أكثر من جزء واحد • والترجمة العربية التى بأيدينــا ترجمة للجزء الأول فقط من الكتاب • أما الجزء أو الأجزاء الأخرى فلا أدرى اذا كان قد رأى أو رأت النور • وكل هذه أمور كان ينتظر القارىء العربى ايضاحا لها فى مقدمة الترجمة العربية التى ظهرت بدون مقدمة وخالية من التعليقات •

واذا كان المؤلف يقصد بالوضعية الميتافيزيقية الروحية فلســـفة برجسون والبرجسونيين وبعض الفلسفات المسيحية التى ظهرت فى فرنسا كفلسفة موريس بلوندل وفلسفة جان ماريتان مثلا ، فانه لم يشر الى هذا من قريب أو بعيد • ولم تشر الترجمة العربية الى شىء منه • وأصبحنا فى نهاية الأمر أمام كتاب فى تيارات الفلســفة الفرنســية المعاصرة ، مع أنه يخلو تماما من الحديث عن فلسفة برجسون ! •

ونعود الى تيار الوضعية الميتافيزيقية الروحية فنقول ان بعض من نعدهم نحن ممثلين لهذا التيار قد ورد ذكــرهم فى هذا الجزء من الكتاب تحت عنوان « الفرقة الثانيــة من التيار الثانى » وهو تيار المثالية النقدية المعرفية • وذلك من أمثال أوكتاف هاملان ورينيه لوسن ولوى لافل وجيل

لانيو • ولكن لكل من هؤلاء الفلاســـفة اتجاهه الخاص • وبقى أن نعرف اذا كان هؤلاء الفلاســـــفة يوافقون على أنهم أصـــــحاب نزعة وضعية ميتافيزيقية روحيـــة • وأيا ما يكون الأمر فانى أخالف المؤلف فى وضـــع أسماء هؤلاء الفلاسفة جنبا الى جنب مع اسم « ليون برنشفيك » باعتبار أنهم يمثلون جميعا تيارا فلسفيا واحدا • فالمعروف أن فلسفة برنشـــفيك تعد ثورة على المذهبية العقلية التى قدمها لنا أوكتاف هاملان ونقدا لكل المقولات الذهنية الجافة التى صاغها لنا فى نسق تركيبى صـــارم يخالف تماما الاتجاه التحليلى الرياضى الذى سار فيه برنشـــفيك • أما اتجاهات رينيه لوسن ولوى لافل ، وهى اتجهاات ميتافيزيقية روحية — ولا أقول وضعية — فانها لا تستقيم أبدا مع الخط المميز لفلسفة برنشفيك •

من هذا ترى أننا لا نوافق المؤلف على بعض تقسيماته التى أوردها فى الكتاب بطريقة تعسفية تثير كثيرا من الاشكالات •

هذا والكتاب (الجــزء الذى نقل الى العربيـــة) يقف بالقارىء عند ليون برنشفيك • و لاندرى كيف يقف كتاب فى تيارات الفلسفة الفرنسية المعاصرة عند ليون برنشفيك • اذ من الجائز أن يعالج كاتب آخر موضوع التيارات الفلسفية الفرنسية المعاصرة متخذا نقطة بدئه من ليون برنشفيك الذى يعد عند الكثيرين نقطة انطلاق (لا نقطة انتهاء) حقيقة لكل التيارات الفلسفية المعاصرة فى فرنسا من وجودية وفلسفة للظاهرات •

على أى حال ، فالكتاب فى جوهره عرض للوضـــعية التجريبية كمـــا ظهرت عند أوجســـت كونت وهيبوليت تين وارنســـت رينان ، ثم بحث فى امتداد هذه الوضـــعية التجريبية عند مؤســـسى علم النفس التجريبى فى فرنسا فى أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين ، وعند بعض ممثلى التيار الوضعى فى المدرسة الاجتماعية الفرنسية وعلى رأسهم ليفى بريل ، ثم هو بعد هذا (وهذا هو التيار الثـــانى من تيارات الفلســـــفة الفرنسية المعاصرة كما حددها الكتاب) بحث فى مقاومة هذه الوضــــعية

التجريبية فى ميدان الدراسات الاجتماعية أولا على يد دوركهايم وتلامذته وفى ميدان الدراسات الفلسفية المعرفية أو الابستمولوجية عند ممثلى النزعة العقلية النقدية • وقد قسم المؤلف هؤلاء الممثلين للنزعة العقلية النقدية الى مجموعتين : المجموعة الأولى نقده العلم : من أمثال كلود برنار وكورنو وبونكاريه وبورل وتانرى وبوترو ومليو مايرسون وفيبيير وهانكان وجوبلو وباشلار (وفيما يتعلق بهذا الفيلسوف الأخير فان المؤلف قد أورد اسمه دون أن يذكر سنتى ميلاده ووفاته وأضافت النسخة العربية سنة مولده وهى سنة ١٨٨٤ دون أن تضف سنة وفاته وهى سنة ١٩٦٢ • ولم يكن بنا حاجة الى هذا التنبيه لولا أن النسخة العربية قد فعلت هذا مع كثير من أسماء فلاسفة آخرين مثل لوش وبارودى ولافيل وغيرهم) • والمجموعة الثانية هى تلك المجموعة التى أطلق عليها المؤلف اسم « مجموعة النزعة العقلية النقدية » • وهى تضم بروشار ولوى ليار وأوكتاف هاملان ورينيه لوش ودومينيك بارودى ورينيه هوبير وآلان شارتيير ولوى رافل وكوتيرا وبرنشفيج وغيرهم

غير أن الفروق بين هاتين المجموعتين ليست واضحة • وقد وعد المؤلف (ص ٢٧٣ من النسخة العربية) بتحديد خصائص المجموعة الأولى ولكنه لم يفعل • ووضع المؤلف مثلا هانكان من بين أفراد المجموعة الأولى وكوتيرا من بين افراد الطائفة الثانية ، الا أننا نستطيع أن نجعلهما ممثلين لاتجاه واحد هو اتجاه النسبية المثالية ، كما فعل ذلك المؤرخ المعروف أبل رى (أنظر كتاب جانيه وسياى « تاريخ الفلسفة » الذى ترجمه كاتب هذه السطور وظهرت الترجمة العربية له بعنوان « مشكلات ما بعد الطبيعة » ص ٢٤٧) • كما أننا لا نوافق المؤلف فى وضع جاستون بلاشار من بين أفراد المجموعة الأولى ولا فى الفصل بينه وبين ليون برنشفيج • ولا نوافقه كذلك فى وضع أسماء فلاسفة مثل رينيه لوش ولوى لافل وجول لانيو ودومينيك بارودى من بين افراد المجموعة الثانية على نحو ما أشرنا الى ذلك سابقا • ولا نوافقه ـ قبل هذا أو ذاك ـ على

أن يؤلف كتابا فى تيارات الفلسفة الفرنسية المعاصرة ، ولا يشــير فيه — ولو مجرد اشارة — الى برجسون •

ولننتقل بعد هذا الى بعض الملاحظات التى عنت لى حول الترجمــة العربية للكتاب :

أولى هذه الملاحظات تتعلق بعدم ثبات المصطلح **فقد كنا وما زلنا نشكو فى ترجمة المصطلحات الفلسفية من عدم ثبات المترجمين على تعريب واحد للمصطلحات الفلسفية ، الأمر الذى يؤدى الى تشويش ذهن طلاب الدراسات الفلسفيــة وعدم استقرار المصطلح ، ويتطلب ، حلا على يد المشتغلين بالدراسات الفلسفية فى بلادنا •** غير اننا هنا فى الترجمة العربية لكتاب « مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة فى فرنسا » نواجه مشكلة من نوع جديد ، هى مشــكلة عدم ثبات المترجم الواحــد على ترجمة واحدة للمصطلح الواحد • واليك بعض الأمثلة :

١ — كلمة Intnition التى كاد العرف الفلســفى العربى أن يستقر حول ترجمتها بكلمة « الحدس » (وجمعها حدوس) وهو مصطلح استعمله الفلاسفة الاسلاميون ولا غبار عليه ، نجده قد ترجم مرة — فى صيغة الجمع — بكلمــة « الوجدانات » (ص ١٨٣) ، ومرة أخرى — فى صــيغة المفرد — بكلمة « العيان » (ص ٣٠٦) • وهذه الترجمة الأخيرة هى التى تتكــرر فى معظم صــفحات الكتاب • أما كلمة الوجدانات فقــد وردت فى الكتــاب (ص ٣٥) كترجمة لكلمة فرنســية أخرى هى كلمة Passions • وأفضــل من جانبى أن تترجم هذه الكلمة الأخيرة بكلمــة « شهوات » •

٢ — كلمة Rigorisme : ترجمت مرة (ص ٢٥٠) بالصــلابة ، ومرة أخرى (ص ٤١٠) بكلمة الشــــدة • وأنا أميل الى ترجمتها بكلمة « الصرامة » •

٣ — كلمة Eclectisme : ترجمت مرة (ص ٢٨١) بالانتقــائية ومرة أخرى (ص ٤٠٦) بالتلفيقية • وأنا أميل الى هذه الترجمة الأخيرة •

٤ — كلمة Empirisme : ترجمت فى كل صفحات الكتاب بكلمة التجريبية ، وهى الترجمة المعروفة الشائعة لها • ولكنها ترجمت فى (ص ١٢٤) بكلمة جديدة هى كلمة « الروزية » (من راز الشىء أى جربه) وهى من الكلمات الحوشية الغريبة •

٥ — كلمة Mœurs : ترجمت فى معظم صفحات الكتاب بكلمة « الآيين » (ص ٣٦ ، ١٧٤ مثلا) وترجمت فى (ص ١٢ سطر ١٤) بكلمة الآداب • وأنا أوثر ترجمتها بكلمة العرف أو العادات الحتمية •

٦ — Affective ترجمت مرة (ص ٦٥) بكلمة « انفعالية » (الحياة الانفعالية) ومرة أخرى (ص ٤٠٥) بكلمة عاطفية (الحياة العاطفية) • وأنا أوثر ترجمتها بكلمة وجدانية (الحياة الوجدانية) •

٧ — كلمة Relation : ترجمت مرات كثيرة فى الكتاب بكلمة « نسبه » ومرات أخرى بكلمة اضافة (ص ٢٥٧ مثلا) • وافضل عدم ترجمتها بكلمة « اضافة » لأن اضافة هى ترجمة الكلمة الفرنسية أو الانجليزية contribution أما ترجمتها بكلمة « النسبة » فلا اعتراض عليها الا عندما تشتق من كلمة Relation كلمة relationisme وتترجم تبعا لهذا هذه الكلمة الأخيرة على نحو ما ترجمت (ص ٢٤٩) بكلمة « النسبية » وكلمة النسبية ترجمة لكلمة Relativité ، كما هو معروف • ولهذا اقترح ترجمة كلمة Relation بكلمة علاقة وكلمة Relationisme بالبحث فى العلاقات (عند كنت) •؟؟

٨ — كلمة Noamene : ترجمت مرة (ص ٢٤٩) بالحقيقة الباطنة للظواهر • ومرة أخرى (ص ٣٩٦) بالأشياء فى ذاتها • ولعل ترجمتها « بحقيقة الأشياء فى ذاتها » أوفق •

٩ — كلمة Epiphénomenale : ترجمت مرة (ص ٥٤) بالظاهرة السطحية ومرة أخرى (ص ٢٨٨ ، ص ٣١٣) بالظاهرة الفضولية • وأوثر ترجمتها بالظاهرة الهامشية •

١٠ ــ كلمة Fetichisme : ترجمت (ص ١٧٨) بالتعاويذية نسبة الى « تعويذة » • وترجمت (ص ٣٥٧) بكلمة « التمائمية » نسبة الى تميمة • وأنا أميل الى انترجمة الأولى • كما اوثر أن نحتفظ بكلمة التمائم أو بكلمة « الأحجبة » للكلمة الفرنسية Amulettes التى وردت فى (ص ١٩١) مترجمة بنفس الكلمة التى ترجمت بها كلمة Fetiches من قبل أى بالتعاويذ •

١١ ــ كلمة Conventions : ترجمت مرة (ص ٢٤٣) بكلمة « أصلاحات » ومرة أخرى (ص ٢٩٨) بكلمة « مواصفات » • وأفضل الترجمة الأخيرة أو كلمة « توقيفات » •

١٢ ــ كلمة Traite : ترجمت مرة (ص ٣٨) بكلمة بحث (بحث فى علم النفس) ومرة أخرى (ص ٩٧ ، ص ١٠٤) بكلمة « مبحث » (مبحث فى علم النفس) • والفارق ليس كبيرا بين كلمتى بحث ومبحث • الا أننا لاحظنا أن كلمة « بحث » (بحث فى علم النفس العام) قد وردت فى حاشية (ص ٥٤) على أنها ترجمة لكلمة أخرى وهى كلمة Essai التى نفضل أن تترجم بكلمة رسالة •

٣ ــ كلمة Deuxième Groupe : ترجمت مرة (ص ٢٧٣) بالطائفة الثانية ومرة أخرى (ص ٣٨١) بالفرقة الثانية وفى فهرس الكتاب بالطائفة الثانية • ولعل ترجمتها بكلمة « مجموعة » أوفق •

تلك هى بعض الأمثلة التى التقطتها على عجل من الترجمة العربية التى أمامنا ، أسوقها هنا للقارىء العربى ليتبين منها عدم ثبات المصطلح •

وبالاضافة الى هذا فانى أخالف الدكتور المترجم فى بعض الترجمات واليك بعض الأمثلة :

كلمة Mutualités : وردت فى (ص ٢١٠) وترجمت « بجمعيات التبادلية » • وصحتها « جمعيات التأمينات الاجتماعية » • وهى منتشرة انتشارا واسعا فى أوروبا •

كلمة Reprèsentation : ترجمت فى مواضع متفرقة من الكتاب بالامتثال •• وأرى ترجمتها بالتمثل •

كلمة Brut : ترجمت بكلمة غليظة ــ كمـــا ورد ذلك فى (ص ٢٤٧ عند الحديث عن « التجربة الغليظـــة » وفى (ص ٢٧٦) عند الحديث عن « الواقعـــة الغليظة » • وأوثر عليها « التجربة الغفـــل » أو « الواقعـــة الغفل » •

كلمة Interiorite : ترجمت (ص ٢٥١ ص ٣٢٥) وفى مواضع اخرى بكلمة « البطونية » ولعل كلمة « المباطنة » أوفق •

كلمة Entitès : ترجمت (ص ١٥٩) بكلمة « تهـــاويل » فى حين أنها تعنى « جواهر » •

ولكن هذه الملاحظات ومثيلاتهـــا لا تنقص من قيمة الترجمة الجيدة للكتاب والتى تشهد بالجهد الضخيم الذى بذله الأستاذ الدكتور عبدالرحمن بدوى فى نقله هذا الكتاب الى العربية ، وقدم لنا به نموذجا طيبا للعزيمة الصادقة وللعمل المنتج فى ميدان هو فيه رائد وأستاذ ، فضـــلا عن أنه من أوائل المشتغلين فيه وأكثرهم انتاجا • وانى لأشهد أن الترجمة العربية قد اشتملت على بعض المصطلحات المفيدة كمصـــــطلح « المحايثة » ترجمة لكلمة Immanence ، وكمصـــطلح « قياس النظـــير » ترجمة لكلمـــة Analogie وغيرهما من المصطلحات القيمة •

ثلاث مقـــالات أدبيـــة

معنى الحرية فى الأدب

تحديد العلاقة بين الذات والموضوع هو أهم ما يشـــغل الاديب والفنان والفيلسوف معا •

والادب الواقعى لا يفهم الا على اســـاس ضرب من التفـــاعل الديناميكى بين هذين الطرفين يتصـــور فيه الاديب موضـــوعه « الطبيعى أو الاجتماعى » على أنه يتعدى ويفوق الذات • فهو قائم اذن فى جوهره على احترام الطبيعة والمجتمع احتراما يقلل من تهويمات الذات وبوقف شطحاتها عند حد •

لكن فهم هذا التفاعل الديناميكى بين الذات والموضوع على حقيقة قد احتاج من الانســـانية ان تعبر عصـــورا طويلة نظرت فى فترة منها الى الذات على انها مجرد صـــــدى للطبيعة وللمجتمع أى على أنها مجـــرد (كاميرا) تسجل ما يجود به الموضـــوع عليها ، وفى فترة اخرى جعلت من الموضوع مجرد (مناسبة) عارضة لتســـجيل التعبيرات الذاتية المختلفة ، وهكذا تعاقبت على الانســــــانية فترات راجت فيها اراء (الطبيعيين) من ناحية وآراء (الشـــكليين) من ناحية أخرى • ولم يكن ظهور هذه الآراء الا تعبيرا عن اخفـــاق الادباء فى فهم العــــلاقة الديناميكيـــة بين الذات والموضوع • فأصـــحاب المذهب الطبيعى قد أخطأوا اذ جعلوا من الادب أدبا فوتوغرافيا أو سلبيا ، مهمته قائمة فى تقبل الآثار الخارجية والانفعال بها انفعالا آليا محضا • واصحاب المذهب الشكلى قد أخطأوا هم أيضا فى اهتمامهم بذواتهم حتى غرقوا فيها الى آذانهم ناسين أن الادب هو شىء آخر غير مجـــرد التعبير الذاتى المحض • ولم يكن يســـــتغرب بعد ذلك كنتيجة لعدم فهم هذه العلاقة الديناميكية بين الذات والموضوع ان نشاهد

اختلاط الناحية الطبيعية الفوتوغوافية بالناحية الشكلية الصـــورية عند الاديب الواحد • فنســتطيع مثلا ان نلتقى بهاتين الناحيتين ـ على الرغم من تناقضـــهما الواضـــح ـ عند أديب مثــــل فلوبير الذى كتب (مدام بوفارى) ، و (التربية العاطفية) ، و (سذاجة قلب) ليصور تصـــويرا طبيعيا آليا العصر الذى كان يعيش فيه بجميع مشـــاكله العاطفية ، والذى كتب كذلك (نزوات القديس انطونيوس) ، و (هيروديـاس) و (القديس جوليان الكريم) لينطلق فيها بخياله الى أبعد الحدود •

ولعل خير وسيلة لفهم العلاقة الديناميكية بين الذات والموضــوع فى الادب ان نعالج موضوع حرية الاديب ، وســيخدمنا هذا الموضــوع فى الوقت نفسه فى تعميق فهمنا للادب الواقعى •

الحرية للاديب والفنان بوجه عام كالماء والهواء بالنسبة الى ســائر الناس ، ولن يكون فى وسعنا ان نتحدث عن انتاج ادبى أو فنى الا اذا كان هذا الانتاج قد بدأ ونما وترعرع وتم فى جو من الحرية الكافية •

ولكن ما هى الحرية ؟ هل الحــرية هى أن أفعـــل كل ما يبدو لى فى اللحظة التى تحلو لى مع عدم التقيد بالظروف و (المواقف) التى أوجــد ملتحما واياها فى حيــاتى الواقعيـــة ؟ ان كان هذا هو تعريف الحرية لكان المجنون هو وحده الانســان الحر فى هذا العالم • فالمجنون هو الانســان الوحيد الذى يستطيع بسهولة فائقة ان يعزل نفسه من الظروف التى يوجد فيها ، وهو وحده الذى يســتطيع فى يسر تام ان يقطع الاســـباب بكل ما يربطه بوجوده الواقعى • ولكن الاديب انســان عاقل ومن المحـــال ان نطالبه بأن يقطع الجذور التى تربطه بنفسه ، وبوجوده المادى ، وبمجتمعه وبمجموعة المواقف التى عاناها فى حياته • وهذا كلام ينسحب على الاديب المثالى كما ينسحب على الاديب الواقعى •

فمن الخطأ اذن أن ندعى ان الاديب المثالى يعزل نفســه عن محيطه الذى يعيش فيه ويقفل نفســه من دونه على برجه العاجى • فهذه الحجة

وأمثالها يسهل على المثاليين تجريحها • فالاديب المثالى شأنه فى ذلك شأن الاديب الواقعى له محيطه الذى يعيش فيه ، ومن الصعب عليه ان يقطع الصلة به تماما • ولكن الاختلاف بين الاثنين قائم فى أن المثالى يتصور هذا المحيط على انه بعض ذاته ويدعى أنه قادر على توجيهه الوجهة التى يرضاها ، بينما نجد ان الواقعى يؤمن بان المحيط الذى يعيش فيه اكبر منه ويتفوق عليه فليس بصحيح اذن ما يقال من ان الاديب المثالى يعزل نفسه عن محيطه ويكتفى بالتعبد فى محراب ذاته • اذ أن كل ما يميزه من الاديب الواقعى قائم فى معنى الحرية التى يشعر بها بأزاء المحيط الذى يعيش فيه • فهو يفهم من هذه الحرية أنه قادر على توجيه محيطه ، وعلى اسقاط بعض العناصر التى فيه وابراز بعض العناصر الاخرى ، وعلى تلوينه بالصورة التى يراها هو منه وعلى فهمه من الزاوية التى ينظر اليه من خلالها فحسب • على حين ان الاديب الواقعى لا يتصور حريته على هذا النحو • حقا ، انه يحتفظ لنفسه بحق اعادة خلق الاشياء من جديد ، كما يقولون وبحق ابراز بعض العناصر على حساب العناصر الاخرى ، وبحق اضافة عناصر كثيرة من ذاته على الاشياء بغية اثرائها • ولكنه لما كان يؤمن بأن محيطه الواقعى اكبر منه فانه لا يعتقد ان حريته تؤدى الى حرية التصرف فيه أو تلوينه كما يريد •

فالاديب المثالى والاديب الواقعى ، كلاهما لا ينفصل عن واقعه • ولكن الاختلاف بينهما قائم فى معنى الحرية التى يفهمها كل منهما بازاء هذا الواقع • الاول يرى أنه يملك حرية التصرف فيه ، والنظر اليه من الزاوية التى تروق له ، والثانى يرى ان حريته تؤدى الى اثراء الواقع ، ولكنها لن تؤدى مطلقا الى تلوين الواقع كما يشتهى •

وهذا الاختلاف بينهما ناتج عن الاختلاف فى نقطة البدء التى يتخذها كل منهما • فالاديب المثالى يبدأ من ذاته ، وهى تمثل عنده الشاشة التى يرى من خلالها الواقع ، بينما يبدأ الاديب الواقعى من وجود الانسان كله باعتبار انه يكون جزءا لا انفصام له عن الواقع الكلى الطبيعى

والاجتماعى • ولهذا السبب عينه يصعب على الاول ان يصـــل بينه وبين الواقع بعد أن يكـــون قد بدأ من نقطة ملتوية وهى الذات • على حين ان مسألة الصلة بين الذات والواقع لا تكون مشكلة على الاطلاق عند الاديب الواقعى ، لانه يبدأ من وجوده الانســـانى كله باعتباره قائما فى الواقع • ونقطة البدء من الوجـــــود البشرى كله هى نفس النقطة التى اتخـــذها الوجوديون • وهى من غير شك نقطة بدء واقعية • لكن الوجوديين افسدوا هذه البداية الطيبة بأن تصوروا الوجود البشرى تصورا خاصا فوضعوا العراقيل الكثيرة فى سبيل تحقق الفعل عند الانسان ، وتصوروه تارة على أنه انســـان (تائه) أو (ضـــائع) فى الوجود وتارة أخرى على انه مجرد فقاعة من الانفعال لا تنتهى الى شىء ذى بال •

والآن ، نريد ان نسأل هذا السؤال •• لم يعتقد الاديب الواقعى ان الواقع أكبر من ذاته وان حريته لا تعنى مطلقا حرية التصرف فيه ؟؟

هناك عدة ردود على هذا السؤال ســـنكتفى بذكر بعضـــــها فى هذا المقال •

ولكن علينا ان نشير أولا الى أن هذه القيود التى يشعر بها الاديب الواقعى والتى تجعله يعتقد بأن الواقع أكبر منه والتى تفرض عليه احترام الطبيعة والمجتمع لا يمكن ان تســـمى قيودا الا تجاوزا • لانها ليســـت مفروضة على الاديب الواقعى ، من سلطة خارجة عليه تماما • فهو قد ساهم فى بنائها وشـــارك فى اقامة الحـــواجز التى يجدها أمامه • فهذه الحواجز ليست اذن غريبة عنه تماما • لانه قد هضمها وتمثلها حتى أصبحت جزءا منه • فنصفها مفروض عليه ، ونصـــفها الاخر من خلقه هو • لماذا ؟ لان نقطة البدء التى اختارها فى تفكيره قد ساعدته على (هضم) هذه الحواجز حتى امتزجت بكيانه • فهو لم يبدأ من الذات العاقلة أو من النفس بل من وجوده البشرى الممتد فى الواقع الطبيعى والاجتماعى المرتبط بمجموعة من (المواقف) الحية التى تتعـــلق بالظروف الاجتمـــاعية والمادية والتاريخية

والثقافية والروحية التى يوجد فيها • وهذا هو المعنى الذى يجب ان نفهمه من أدب (المواقف) ومن فلسفة (المواقف) فالمواقف التى يجد الاديب او الانسان بوجه عام نفسه مرتبطا بها تتصف بأنها مرنة • ومصدر مرونتها راجع الى ان نصفها من خلقه هو ونصفها يجدها امامه تسد من دونه الطريق ، الطريق الى الحرية العابثة الجامحة • ومن اجل ذلك فهو لا يشعر بازائها انها سلاسل من حديد أو أنها (كلبشات) وهى لا تمثل عنده قوى ضاغطة تهصر كيانه وتعصره عصرا •

وبعد هذه الاشارة التى قد تعيننا فى فهم معنى الحرية عند الاديب الواقعى سنحاول الاجابة على السؤال السابق • لم يعتقد الاديب الواقعى ان الواقع أكبر من ذاته وأن حريته لا تعنى مطلقا حرية التصرف فيه ؟

يشعر الاديب الواقعى انه مرتبط بالظروف التاريخية التى يظهر فيها • ومن اجل ذلك فهو يؤمن بأن كل انتاج أدبى أو فنى لابد ان يراعى الظروف التاريخية التى يظهر فيها • فالفنان فى العصور الوسطى وضع نصب عينيه تسلط الكنيسة على الفن فى هذه الفترة من التاريخ • ومن ثم جاء تعبيره الفنى تصويرا صادقا لهذا الضغط الدينى •

بيد أننا نلاحظ أن الفن الاغريقى من نحت وأدب وفلسفة ومسرح ما زال يستحوذ على اعجابنا حتى اليوم • فاذا كان هذا الفن مرتبطا بالظروف التاريخية التى ظهر فيها فان هذه الظروف قد زالت وانقرضت • فيم اذن اعجابنا به حتى اليوم ؟ هنا ويقدم الادباء والفنانون المثاليون حجتهم قائلين ان هذا دليل قاطع على ان الفن لا يراعى الظروف التاريخية التى يوجد فيها لان الفن انطلاق روح وحرية تامة فى الخلق لا تلتفت الى امثال هذه الظروف التاريخية • فتاريخ بلاد اليونان قبل الميلاد قد انقضى ، وعلى الرغم من ذلك فما زال الانسان فى القرن العشرين يعجب ايما اعجاب بأعمال هوميروس وسوفوكلوس وارسطوفان

ويوليجنوتس • ويمضى المثاليون قائلين ان هؤلاء الفنانين اليونان قد خاطبوا اذن القيم الخالدة فى الفن ، تلك القيم التى لا تراعى الظروف التاريخية ولا تتقيد بقيود الزمان والمكان ولكن الرد على هذه الحجة أمر يسير • فكل فن به جانبان • جانب يكون صدى للظروف التاريخية التى وجد فيها ، وجانب أخر يخاطب طبيعة الانسان الخالدة التى تظل على الرغم من التغيرات المختلفة التى تطرأ عليها على مر العصور تحتفظ بمميزات عامة لا تتبدل • فعندما أقف مثلا أنا ابن القرن العشرين أمام احد تمثالى فينوس وأشعر بنشوة تهز كيانى هزا فذلك راجع الى أنى ألمح فيه جمال الجنس البشرى كله ولانى ألمح فى الحيوية التى تنبض بها ساقاها حيوية الشباب وتدفقه • وهذا الجانب الانسانى الخالد هو الذى استطاع الادباء والفنانون اليونان ان يصوروه لنا • وقد يكون نجاحهم فى تصوير هذا الجانب راجعا الى أن الانسان فى هذه الحقبة من التاريخ كان قد بدأ يشعر بنواحى العظمة التى يضمها بين جنبيه وبالقيم الانسانية العامة التى فيه • وهذا يفسر لنا لم اشتملت الروائع الادبية فى هذا العصر على تحليل فكرتى (القدر) و (العدالة) • ومعنى ذلك بعبارة أخرى ، أن هذا الجانب الانسانى العام من الفن الاغريقى الذى يثير اعجابنا حتى اليوم مرتبط هو الاخر بالظروف التاريخية وبظهور تلك الانسانية الاغريقية الفتية •

وارتباط الانتاج الفنى بوجه عام بالظروف التاريخية التى نشأ فيها يوضح لنا معنى الحرية كما يفهمها الاديب الواقعى • فالحرية هنا ليست حرية مجردة فى الهواء ، بل حرية واقعية تعيش وتترعرع فى جوها الخاص ، لانها تنبع من الظروف التاريخية التى يعيش فيها الفنان • وهذا شىء طبيعى • فالفنان يكتب ويرسم ويصور ويحفر لا لنفسه وانما للجمهور الذى يعشق فنه • وهذا الجمهور يرتبط بالظروف التاريخية التى يعيش فيها أكثر من ارتباطه بالقيم الانسانية التى توصف عادة بأنها قيم خالدة •

هذا من ناحية • ومن ناحية اخرى فان كل انتاج فنى يشتمل على هذه العناصر الثلاثة • المادة ، والصورة أو الشكل ، والموضوع أو المضمون • وعلى الفنان بوجه عام والاديب بوجه خاص أن يراعى هذه العناصر الثلاثة مجتمعة فى كل انتاج يقوم به • الامر الذى يؤدى الى تعميق معنى الحرية عنده وفهمها على الوجه الصحيح فعلى الفنان أولا أن يراعى المادة التى يتجسد فيها العمل الفنى • فمادة الاديب هى الكلمات أو الالفاظ وما يتصل بها من فن الصياغة والسلاسة والجرس والوزن والقافية • ومادة المثال والحفار هى البرونز أو المرمر •• الخ • ومادة الرسام الالوان أو الاصباغ وقطعة القماش ، ومادة الموسيقى الانغام أو الاصوات •• الخ •

ومراعاة الفنان لهذه المادة مراعاة حقيقية يجعل من العمل الفنى مهمة شاقة عسيرة • ويدعونا الى مراجعة بعض ما يقال من الحرية العابثة غير المقيدة للاديب • فالفن ليس لهواً أو عبثا بل هو عرق وجهاد ، وهو ليس حرية عابثة بل حرية مقيدة •

يقول سويد بن كراع يصور المشقة التى يعانيها فى قرض شعره :

أبيت بأبواب القوافى كأنما   أصادى بها سربا من الوحش نزعا

ويقول توفيق الحكيم فى (زهرة العمر) يصور المجهود الذى يعانيه فى نقل الصور التى يرسمها لاشخاصه فى الفاظ • (انى لانفق اياما فى بناء الاشخاص فى مخيلتى ، وترديد ما يقولون من كلام وما يتحاورون به من حوار • ولا يبقى الا أن أمسك بالقلم لاضع على الورق كل هذه الحياة النابضة ، فاذا •• وا أسفاه ، شىء بارد باهت كالجثمان الهامد هو الذى يخرج) • واذا اضفت الى ذلك المجهود الجسمانى الذى يعانيه فنان كالنحات فى صب تمثاله ، وفنان آخر كالرسام فى صبغ الوانه ، وفنان ثالث كالموسيقى فى تجميع أصواته لادركت ان العمل الفنى ليس قائما على

الحرية العابثة الجوفاء بل يقوم أولا وقبل كل شيء على مراعاة مادته والاخلاص في تشكيلها اخلاصا يسبب له مشـــقة أي مشـــقة ويدعوه الى أن يفهم حريته في الخلق على نحـــو يختلف عن المعنى الدارج لكلمـــة (الحرية) •

وعلى الفنان ان يراعى كذلك (الصورة) في نتاجه الفنى ، والصورة عبارة عن مجموعة النسب التى يحاول الفنان تحقيقها بين الالفاظ المادية التى يتكـون منها عمله الفنى • بين الالفاظ أن كان كاتبـــا ، بين مختلف الانغام ان كان موسيقيا وبين الالوان اذا كان مثالا • ومراعاة هذه النسب والتوفيق بينها ليس بالامر الهين • ويتطلب من الفنان والاديب مجهـودا كبيرا •

وعلى الفنان ان يراعى أيضا الموضوع أو المضمون الذى يشتمل عليه الاثر الفنى •• وهذا المضمون هو الذى يصـــل الفنان مباشرة بمحيطه الاجتماعى الذى يعيش فيه • وسيجد الفنان نفسه عندما يتعرض له أنه مرتبط (بالمواقف) الاجتماعية المختلفة التى مر بها والتى اظهرت علاقاته مع أبناء وطنه في المجتمع الذى يعيش فيه • وسيجد كذلك أن هذا المضمون له صـــلة وثيقة بالطبيعة أى بعالم الاشياء • وهكذا فان الفنان لا يعالج موضـــوعا معزولا عن الطبيعة والمجتمع بل ممتدا فيهما وثيق الارتباط بهما •

والآن • وبعد ان عرضنا لبعض النواحى الهامة التى يجب ان نلتفت اليها في كل انتاج فنى بوجه عام وفي الانتاج الادبى بوجه خاص نريد ان نعرف معنى الحرية التى يشعر بها الاديب بازاء هذه النواحى جميعها • فليس من شك في أن الادب والفن بوجه عام لا يمكن ان يقوم الا اذا شعر الفنان بأنه حر بدرجة تسمح له بأن يثبت شخصيته ويضيف عناصر جديدة من ذاته • واضافة هذه العناصر الذاتية القائمة على الحرية أمر ضرورى جدا للانتاج الفنى •

ولكننا قد رأينا ان هذه الحرية ليست حرية مجردة جوفاء ، لانها مقيدة بالظروف التاريخية التى يظهر فيها الاثر الفنى ، ومقيدة فى كل مراحل الانتاج الفنى بمراعاة الفنان للمادة والصورة والمضمون .

ترى ، هل يحقق لنا بعد ذلك أن نتحدث عن حرية للاديب أو الفنان ؟ اذا كنــــا لا نفهم الحرية الا على أنها تلك الحرية العابثة المجردة ، فمما لا شك فيه ان الفنان ليس حرا بهذا المعنى . أما اذا فهمنا الحرية على أنها الحرية الواقعية المرتبطة بالمواقف والتى تنبع وتنمو وتترعرع فى ظروف تساعد على نمائها واثرائها وتقييدها فى الان نفسه فالفنان او الاديب حر ولا يمكن الا أن يكون حــــرا بهــذا المعنى فقط . وعلى هذا النحــو فقط نستطيع أن نتبين العلاقة الديناميكية بين الذات والموضـــــوع كما يفهمها الاديب الواقعى . فهو عندما يشـــعر بهذه القيود المتعددة التى تأتيه من الموضوع لا يحس بأنها قيود مفروضه عليه من سلطة خارجية بل يحس على العكس من ذلك أنه قد ســـاهم فيها وان نصــفها على الاقل نابع من ذاته .



بين الواقع والخيال

معركة النقد الادبى القائمة الان فى مصر بين الادباء المحدثين والادباء الشيوخ معركة هامة يجب ان نتعمق مغزاها ونأخذها مأخذ الجد • فالادباء المحدثون يؤمنون بان للاديب رسالة قوامها مشاركته فى مشاكل العصر الذى يعيش فيه وتجاوبه مع واقعة الاجتماعى • وعلى العكس من ذلك يذهب الادباء الشيوخ «باستثناء توفيق الحكيم» الى انه ليس هناك رسالة للاديب الا الادب نفسه وانى ان اديب يجب ان لايقيد نفسه بشىء اللهم لا بصدق التعبير عن عواطفه ومشاعره دون أن يحفل عن قصد بتحقيق هدف اجتماعى معين من وراء كتابته • وليس من شك فى أن فهم الادب على هذا النحو الاخير من شأنه ان يحصره فى دائرة ضيقة ويخرج من مجاله ميدانا فسيحا من الممكن ان يصول فيه الاديب ويجول • وبالتالى فهو يؤدى الى الاقلال من الدور الذى يجب ان يطلع به الاديب فى عصر يستحيل علينا أن نفصل فيه بين الاديب والحياة • لكن الادباء الشيوخ لهم حججهم فى الرد على الواقعيين • ولعل اغرب حجة ادلوا بها فى هذا الصدد قولهم بان الادب الواقعى تصوير فوتوغرافى للواقع ونقل للطبيعة نقلا ليس فيه مجال لاضافة شىء جديد من الذات • وأغلب الظن أن هذا الاتهام للادب الواقعى « مع أنه ليس فى حد ذاته اتهاما موجها للمذهب الواقعى بل بالاحرى للمذهب الطبيعى المعروف فى تاريخ الادب والفلسفة » مصدره التعارض الشديد الذى أقامه الادباء « دون وجه حق » بين الخيال والواقع • فقد وقر فى ذهنهم من قديم ان الادب يعتمد على الخيال • وان سدا يفصل الخيال عن الواقع ومن ثم فقد رتبوه على هاتين المقدمتين وامثالهما النتيجة الحتمية التى تقول أن الاديب الذى يصور الواقع لا يمكن ان يعتمد على الخيال • وبالتالى فهو ليس بأديب •

وقد سعيت من وراء كتابة هذا المقال الى أن أبين للقارىء ان هناك تجاوبا واتصالا مستمرا بين الخيال والواقع وان الاديب الحق هو الذى

يستطيع ان يتنقل بين الاثنين فيغذى الواقع بخياله من ناحية ولا يجعل — من ناحية أخرى — خياله مجرد تحليق أو تهويم فى عالم خاص به وحده يقفل بابه عليه من دونه ويسبح ماوسعه ذلك فى محيط الذاتى، واذاكنا نريد هنا أن نقيم الصلات ونصل الوشائج بين الخيال والواقع فاننا نفعل ذلك لنوجه انظار الادباء الشيوخ فى مصر الى أن الواقع ليس واقعا محضـا ذاتيا هو واقع وخيال ، ولنفتح كذلك أمام الادباء الواقعيين معانى جديدة يفهمون الواقع من خلالها فيكـون ذلك وسيلة لاثراء هذا الواقع وتنميته ودفعه الى الامام خطوات وخطوات •

فمن المسـلم به أن الخيال وظيفة عرف بها واقترنت به حتى أصبح الناس لا يفهمون الخيال الا على أساسها • وأعنى بهذه الوظيفة الهروب من الواقع • فكل ما من نستطيع تحقيقه فى عالم الواقع نسعى الى تحقيقه فى عالم الخيال وكلما قسى علينا ووجه الينا ضرباته وصفعاته ولطماته لا نجد الا عالم الخيال نلوذ به ونخلق لانفسنا فيه جوا جميلا نستروح به ونأنس اليه • ولكن يجب أن لا ننسى ان الهروب من الواقع يبدأ من الواقع نفسه أى أن من يهرب من الواقع عن طريق المخيلة يتخذ نقطة بدئه من هذا الواقع نفسه ، ولكنه يحاول فحسـب أن يخفف من وقعه بان يسـقط منه بعض جوانبه ويلبسه ثوبا جديدا يفقده بعض تأثيره عليه ، وهـذا يدعونا الى أن نتأمـل الهروب من الواقع عن طريق الخيـال تأملا واقعيا ، مادام فى صميمه ليس الا محاولة فاشلة لتفادى الواقع •

ولكن بعض المفكرين والفلاسـفة ، وعلى رأسهم الوجوديين ، لم يرضوا ان يكون للخيال هذا الدور المتواضـع فى نظرهم ، ولم يقبلوا أن يكون الخيال مجرد تشويه للواقع وتخفيف لآثاره ، فارادوا أن يفردوا له عالما مستقلا بذاته ولا يجعلوه مجرد واقع ناقص ممسـوخ ، وبالغوا فى ذلك حتى زعموا ان الانسان يستطيع ان يفرض خيالاته على الواقع نفسه بحيث لا يبدوا هذا الواقع الا من زاويته الخاصة ، أى كما يريده ويتخيله

هو ، فذهب سارتر الى أن الفلاسفة قد أخطأوا عندما وصفوا صور المخيلة بأنها صورة فقيرة ممسوخة بالقياس الى صورة الادراك الحسى الواقعى التى وصفوها بانها غنية قوية مؤثرة • وذلك لان الواقع في رأى سارتر لا يتكشف أمامى الا بوحى منى • فأنا الذى أقوده وأمسك بزمامه وأنا الذى أوجهه الوجهة التى أرضاها • وانا الذى أستطيع أن أبرز فيه عناصر ليست فيه • وانا الذى أستطيع ان اضع فيه بعض ذاتى فيبدو أمامى على انه واقعى أنا الخاص • ويذهب سارتر كذلك الى أن موضوع المخيلة يمتاز عن موضوع الادراك الحسى التى لا تظهر امام الشعور الا على دفعات تدريجية مستأنية • فبينما يجهد الانسان نفسه امام موضوع الادراك ليحيط بجوانبه ويلم بأطرافه ولا يستطيع مهما فعل ان يبلغ من ذلك ما يريد لانه لن يكون قادرا على أن يقدم لادراكه صورة متكاملة أبدا ، نجده على العكس من ذلك قادرا على أن يقدم الى نفسه ، بينه وبين نفسه ، صورة متكاملة لموضوع خياله ، وهو يفعل ذلك بسهولة وسرعة فائقتين تثيران الاعجاب • ما مصدر هذه القوة التى للمخيلة اذن ؟ ان المخيلة فى رأى سارتر ليست لها هذه القوة الخارقة وليست لها هذه المميزات التى تفضل بها الادراك الحسى الواقعى الا لان موقف الشعور فى التخيل يختلف عن موقفه بالنسبة لادراك الموضوعات الخارجية • فالشعور فى هذه الحالة الأخيرة يقيد نفسه بحضور أمامه فى العالم الخارجى ، وتتبعه لصورته الحسية • وعلى العكس من ذلك نجد ان الشعور فى حالة المخيلة حرا من كل قيد • لا يلزم نفسه بأن يدور فى فلك الموضوع الذى أمامه أو يلف حوله ليستطلع جوانبه • وهيهات أن يصل الى غايته من هذا الاستطلاع • وبعبارة أخرى ، فانه لا يقيد نفسه « بحضور » الموضوع أمامه ، بل يضع موضوعه باعتباره « غائبا » • فعندما اتخيل الان صورة صديق لى يقيم فى باريس ، فانا أضع صورته باعتبارها غائبة ومن ثم أشعر بحرية تامة فى تحليل هذه الصورة وأضافة عناصر جديدة اليها والباسها الثوب الذى اريده • فالفارق اذن بين

موضوع الواقع وموضوع المخيلة عند سارتر هو حضور هذا الموضوع أمام الشعور فى الحالة الأولى وغيابه او انعدامه فى الحالة الثانية • والغياب فى رأى سارتر لا يعبر مطلقا عن حالة سلبية أو موقف سلبى للشعور ، بل هو تعبير عن موقف ايجابى يقوم فيه بوضع موضوعه فى العالم على انه موضوع « غائب » • ومن اجل ذلك فان موضوع المخيلة عنده لا يتصف بالفقر والضعف بل انه لا يختلف فى قوته وتأثيره مطلقا عن موضوع الادراك الحسى الواقعى • وكل ماهنالك من فارق بين الاثنين أن الموضوع الواقعى • حاضر أمام الشعور فى حين ان الموضوع المتخيل موضوع غائب أو يضعه الشعور أمامه باعتباره غائبا •

والمهم ان سارتر لا يرضى ان تكون وظيفة المخيلة وظيفة سلبية تتمثل فى الهروب من الواقع وانما هى بالاحرى فى نظره تقوم بهجوم على الواقع فتفرض نفسها عليه وتضع موضوعها فى العالم باعتباره غائبا • ولذلك فان المخيلة تشعر أمام الواقع بحرية فائقة وقوة لا حد لها ، وعندما يقرر سارتر ان الخيال يفرض موضوعه على العالم باعتباره غائبا يريد ان يقرر فى نفس الوقت ان الغياب « وهو حالة من حالات العدم » داخل فى نسيج الوجود دخولا ايجابيا • وهذا جزء من نظريته العامة فى العدم •

هذه المبالغة فى فرض الخيال على الواقع لم تكتب الا لخدمة الذات لا الواقع • أى انها كتبت من وجهة نظر مثالية محضة • والحق ان هذه الصورة التى قدمها لنا الوجوديون فى شرح وظيفة المخيلة ليست الا وسيلة جديدة لوصف الهروب من الواقع • مع محاولة وصف هذا الهروب بصفة ايجابية لا سلبية ، ويزعم الوجوديون ان الخيال على النحو الذى وصفوه لا يمكن ان تكون وظيفته الهروب من الواقع لان ما يسميه الناس خيالا هو هو بعينه الواقع عندهم ، له كل ما للواقع من قوة ، على الرغم من أن موضوعه لا يوجد فى العالم الا باعتباره « غائبا » • لكن هذا غير صحيح • فالانسان العادى السوى لا يشعر مطلقا بان خيالاته تفرض نفسها على الواقع بهذه القوة التى يحدثنا عنها سارتر ، وهو لا يشعر

مطلقا بأن الواقع رهن اشارته يحركه حسب هواه • والواقع لا يبدو أمامه هكذا لين العود يأتمر بأمره لان الواقع صـعب المراس ، صـلب القناة ، يتمنع على الانسان فى قوة ، وكثيرا ما يفرض سـلطانه عليه • واذا كان من المبالغة أن نقول ان الانسـان يمسـك بزمام الواقع ، فيكاد يكون من الخرق ان ندعى ان الانسان يقود الواقع بخياله ، اذ لو صـح ذلك لكان المجنون سـيد العالم ، والحاكم بأمره فيه • حقا ان الخيال يلعب دورا كبيرا فى حياة الانسان سواء فى ذلك الاديب أو العالم أو الفنان أو الرجل العادى • ولكن الخيال لا يستطيع ان يفرض سلطانه على العالم الواقعى بهذه الصورة المبالغة •

ليس الخيال دائما هروبا من الواقع ، وليس بالاجـرى تحكما فى الواقع كما يريد الوجوديون ان يكون بل هو مصاحبة ومعاشرة طويلة له ، وأخـذ بيده وفهم غنى لمقتضـياته ، واثراء وتنمية لعناصره • اذا فهمنا الخيال على هذا النحو استطعنا ان نخدم الواقع عن طريق الخيال لا نلوذ بالفرار منه بواسطته • والغرض الذى يهدف اليه هذا المقال هو محاولة بيان بعض النواحى التى تساعدنا على هذا الفهم للخيال •

فمن الامور المعروفة انه لا حياة للانسان بدون أمل • فالأمل وحده هو الذى يجعـل قيمة لحياة الفرد • حقا ان الامل مصـدر عذاب دائم للانسـان ، فهو يؤرقه ويجعله يتطلع دائما الى ما ليس معه او الى حالة تفضـل الحالة التى يكون فيها • وهذا التطلع يتنافى مع هدوء النفس • ولكن من منا يرد هذا الهدوء الميت ؟ من منا يفضل هذه السـكينة القاتلة التى هى أشـبه ما يكون بماء البحيرة الراكدة على صـخب الحياة الآملة المعذبة بتطلعها الى مستقبل أفضل ؟ لقد صدق تولو ستوى حين قال كلمته المشهورة « الهدوء خيانة لحياة النفس » •

والان ما هو الامل ؟ فيما يؤمل الانسـان ؟ والى اى شىء يتطلع ؟ واية ملكة من ملكاته تغذى الامل ؟ انها المخيلة • فالانسان لا يستطيع ان

يؤمل الا اذا ابتعد قليلا عن حياته الواقعية الحاضرة وسبح بخياله فى مستقبل يختلف عن حاضره .. ولكن هل يختلف هذا المستقبل الذى يتطلع اليه الانسان بخياله عن حاضره تمام الاختلاف ؟ أليس هناك خيط يصل بينهما ؟ ليس ثمة شك فى ذلك . اذ لو سبح الانسان فى مستقبل يغاير تماما حاضره الذى يعيش فيه لادىبه خياله الى أن - يبنىقصورا فىالهواء ، أو قصورا فى اسبانيا كما يقول المثل الفرنسى . فلا قيمة للخيال اذن الا اذا كان مشدودا الى الواقع بسبب . ولن يكون فى ارتباطه بالواقع على هذا النحو النحو تقييدا له أو حبسا لحريته ، وانما سيؤدى ذلك بالاحرى الى تنظيم التخيل وجعله منتجا فعالا . وعلى ذلك فان من الخطأ ان ندعى أن عالم الخيال يغاير عالم الواقع تمام المغايرة . اذ أن هذا الحكم لا يصدق الا على الخيال العابث الذى يعزل الانسان عن واقعه ، وينتهى به الى تأمل ذاتى لا جدوى من ورائه . فالخيال المنتج المحقق لامال الانسان هو ذلك الخيال الذى يأخذ بيد الواقع ، ويصاحبه ، ويحاول ان يسلمه الى شاطىء سعيد يلتقىفيه بواقعه الذىخلفه ووراءه ولكن بعد ان يكون قد اضيفت اليه عناصر جديدة فبدى امامه لامعا براقا . والمتشائمون البائسون وحدهم هم الذين ينكرون على الانسان هذه القدرة على الخيال المنتج . وأصحاب الادب الاسود والوجوديون فى بعض لحظاتهم عندما يحلو لهم ان يصوروا الانسان المهموم الذى قذف به فى الجود وترك وحده مع الطوفان يتهكمون ما وسعهم ذلك على هذه القدرة للانسان وهم يقصدون بتهكمهم هذا أولا وقبل كل شىء أن يتهكموا على الذين يؤمنون « بأغانى الغد » أو « بالغد الذى يغنى » وهؤلاء بعينهم - ان كنت لا تعرفهم - هم الماركسيون . عجبا ! يسلم الوجوديون بان للانسان قدرة خارقة على التخيل ، ولكنهم لا يفمون من هذه القدرة الا أن يفرض الانسان خيالاته الشخصية على الواقع ويؤكد ذاته توكيدا أجوف قائما على جعل الصورة المتخيلة الغائبة حاضرة وماثلة ومتحققة فى الوجود . أما أن يستغل الانسان خياله فى تغيير واقعه واثرائه والانتقال به الى حالة

أفضل ، فهذا ما لا يسلمون به • حقا ، انهم يعرفون الانسان بانه الكائن الذى لا يتطابق مع نفسه أبدا ولا يستطيع أن يقفل الدائرة على ذاته لان شعوره متطلع يلقى به خارج ذاته ويتجه به نحو شيء اخر يغايره ، ولانه يسعى دائما الى تحقيق امكانياته التى لا تقف عند حد • ولكن هذه الامكانيات فى رأى سارتر — على الاقل قبل تطوره الاخير — ليست الا من قبيل الامكانيات غير الممكنة ، ما دام الانسان هو ذلك المخلوق الحاجز الذى يمثل فقاعة من الهباء أو من الانفعال الذى لا قيمة له ، على حد تعبير سارتر •

وقد كان للسيرياليزم فوق الواقعية فضل ابراز قيمة الخيال المنتج وتنبيهنا الى الدور الذى يستطيع ان يلعبه فى تطور حياة الانسان فاذا كانت وظيفة الخيال التى عرف بها انه يستطيع ان يجعل الانسان يلوذ بالفرار من واقعه • فان اندريه بريتون — مؤسس المدرسة فوق الواقعية — يوجه انظارنا الى ان للخيال وظيفة أخرى تتمثل فى اثراء الواقع ومده بما ليس فيه • فاذا قويت الرغبة ، وصحت العزيمة ، يستطيع الانسان أن يغير معالم واقعه ويغنيه بخياله ويحقق فى الواقع ما داعب خياله ، ما دام هذا الخيال منتجا ، وما دامت المخيلة الانسانية — على حد قول جيرار دى نرفال — « لم تخلق شيئا من العدم ، ولم توجد شيئا غير واقعى ابدا » — فالانسان الحق ، الانسان الذى يعذبه أمله ويقلقه خياله المنتج ، انسان لا يهدأ أو يستقر على حال لانه دائم الانتقال بين خياله وواقعه ، ذهابا وجيئة ، ولا يكل من هذه الذبذبة المتصلة ابدا • والخيال بهذا الاعتبار لن يكون هروبا من الواقع ، بل قوة محققة له ، وملأ لثغراته (على حد تعبير هوسرل) وقفزا به الى الامام •

يذهب اندريه بريتون الى ان الواقع ليس واقعا محضا ، وانما هو واقع وفوق واقع • ويتمثل فوق الواقع هذا فى ذلك الجو الغامض الذى يحيط بالوجود والذى يتكشف لنا عن طريق الحب والامل والثقة بقدرة الانسان على اقتناص الحقائق الغامضة الكامنة فى الكون بطريق غير طريق العقل اى بواسطة التجاوب المباشر مع الاشياء وفك رموزها واطالة النظر

فيها • يقول بول الوار أحد شعراء فوق الواقعيين « ان العالم كله يعتمد على صـــفاء عينيك كما يعتمد اليوم كله على بكارة نور الصباح » ويؤمن الفلاسفة والشعراء فوق الواقعيين بأن للاشياء شفافية خاصة تتبدى لمن يحاول ان يرفع النقاب عنها ، تتبدى له وهى تخفى سرا غامضـــا لا باى معنى دينى ، بل باعتباره السر الواقعى الانســـانى الذى يوجد باطنا فى العالم • والانسان الذى يستطيع ان ينفذ الى هذه الشفافية ويضع يده على السر يكون بوســـعه أن يغير وجه العالم كله ، لا عن طريق عقـــله • وليس عن طريق الفعل الســـياسى والكفاح الثورى ، بل عن طريق خياله الذى ينفذ الى العالم الواقعى وتسلل فى ثناياه فيفض عنه الحجب التى تلفه • والادباء فـــوق الواقعيين لا يعتقـــدون على العكس من ذلك انهما متلازمان ، وان العمل وبين الخيال بل يعتقدون على العكس من ذلك انهما متلازمان ، وان الانسان يســـتطيع أن يفعل الكثير عن طريق فعله وخياله معا • فالفعل والكفاح والعمل معانى جميلة حقا ، وهى ضرورية للانسان لكى يثبت وجوده عن طريقها ويغير وجه العالم من خلالها • ولكنها مع ذلك ليست كافية اذ لو تركت وحدها لاحالت الجو الذى نعيش فيه الى جو جاف جاف ملىء بالقيود الاجتماعية الثقيلة • فيجب حينئـــذ أن تخفف من هذا الضغط ونسمح للفنان بحرية كافية حتى يستطيع ان يكتشف جميع اسرار الوجود ويغير من معالمه عن طريق خياله المنتج الذى ينفر من كل القيود الاجتماعية والتاريخيـــة والمادية التى توضـــع أمامه مقدما وتفرض عليه فرضا وتسد وتحبس فعله الخلاق • وهذا هو السبب الذى حدى بالادباء فوق الواقعيين ان ينشقوا عن الماركسيين ــ او عن المترمتين منهم ــ بعد ان كانوا قد اعلنوا انضمامهم اليهم فى فترة من فترات تاريخهم •

وعلى هذا ، فالخيـــال عند الادباء فوق الواقعيين لم يفهم على أنه هروب من الواقع أو تحكم فيه بل مصـــاحبة أو مباشرة له لكى يتســـنى للانسان أن يكشف حجب الوجود ويصل ــ بمعاونة الفعل والعمل ــ الى اماطة اللثام عن أسراره • وقد نعرض فى مقال آخر لبعض جوانب أخرى للخيال لتساعدنا على فهم هذا الخيال المنتج أكثر وأكثر •

الأدب الواقعى .. ليس أدب فوتوغرافى

بل جوهره احترام المجتمع والطبيعة

أصبح مبدأ الحياد الايجابى هو المبدأ السياسى الذى تدين به دول الشرق الاوسط (خاصـــة مصر وســـوريا والاردن) منذ ان ولدت الكتلة الافريقية الاسيوية فى باندونج .

ومنذ ذلك الحين لم يجعل الرئيس جمال عبد الناصر فرصـــة تمر الا واكد بالقول والعمل تمسك الشعب المصرى بهذا المبدأ ..

وصرح الرئيس صبرى العسلى اخيرا ان ســـياسة حكومته قائمة فى مبدأ الحياد الايجابى .

ولكن الاســـتعمار لم يقف مكتوف اليدين ازاء هذا الاصرار . فقد حاول ان يزحزحنا عنه أكثر من مرة . حاول ذلك عندما اعلنت دول الغرب عزمها على سحب تمويل السّـــد العالى . وحاول ذلك عندما أخذ بعد تأميم القناة فى الضـــغط على مصر لارغامها على قبول فكـــرة التدويل عن طريق الارهاب السياسى وقرارات مؤتمر لندن وتكوين جمعية المنتفعين . وحاول ذلك بالغزو العسكرى الاثيم الذى شنه على ســـكان مصر الآمنين . وهو يتابع محاولاته اليوم عن طريق التهديد باستخدام القوة فى أى وقت بحجة حفظ السلام فى منطقة الشرق الاوســـط وستكشف الايـــام المقبلة عن محاولات اخرى من جانبه ، خاصـــــة بعد ان أعلنت مصر الغـــاء اتفاقية القاعدة المعقودة عام ١٩٥٤

ما معنى الحياد الايجابى فى السياسة ؟

معناه ان تكون الشـــعوب المؤمنة به كتلة لا هى شرقية ولا غربية .

ومعناه رفض هذه الشـعوب الدخـول فى جميع الاحلاف التى يحـاول المستعمر أن يربطنا بعجلته عن طريقها ، ومعناه عدم الانحياز الى جانب احدى الكتلتين اللتين تسـيطران على العالم اليوم ومعناه خلق سـياسة مستقلة واقعية تمتد جذورها فى حضارتنا العريقة .

ولكن هذا كله قد يكون مجرد وصف لكلمة الحياد لا للحياد الايجابى.

فما معنى كلمة ايجابى هنا ؟

لعل أول ما يتبادر الى الذهن فى هذا الصـدد ان الحياد الايجابى غير الحياد السـلبى لان هذا الاخير معناه اللامبالاة وعدم الاكتراث بأى موقف من المواقف التى تقفها منا هذه الكتلة أو تلك ، معنا أو علينا ، فى أى وقت من الاوقات .

أما الحياد الايجابى فيتضمن على العكس من ذلك تأييد أو معارضة كل دولة من دول الكتلتين فى كل موقف تقفه حيالنا بازاء كل مشكلة تعترض حياتنا السياسية .

فالحياد الايجـابى لا يتحدد معنـاه اذن الا اذا ربطنا بينه وبين المواقف التى تقفها الدول منا بازاء كل مشـكلة على حدة ثم ربطنـا ذلك بتأييدنا الايجابى أو معارضته لهذه المواقف . وهو بهذا المعنى يختلف عن الانقياد المذهبى ؟

فنحن لا نجـرى وراء « مذاهب » معينـة ولا نمشى فى حياتنـا السياسية معصوبى العينين ولا ندور فى فلك احد . لان حيادنا الايجابى يجعل منا قادة لا اتباعا .

ومعنى ذلك اننا اذا اردنا تلخيص سياستنا أو فلسـفتنا الدولية فى كلمة واحدة لقلنا انها فلسفة « مواقف » لا فلسفة « مذاهب » فالمواقف التى وقفتها وتقفها الدول المختلفة منا فى هذه المشكلة أو تلك بمثابة المرآة التى نستطيع عن طريقها ان نتبين صورة العدو من الصـديق . وبالتالى

نستطيع ان نسمع صوتنا للدول ، فنؤيدها او نثور عليها • ويجرى كل هذا دون أن يكون فى أذهاننا فكرة سابقة عن هذا المذهب أو ذاك الآخر الذى تدين به هذه الدولة أو تلك • هذا — فيما يبدو — هو معنى الايجابية فى الحياد السياسى •

ونحن فى فلسفتنا الدولية : فلسفة « المواقف » نتمشى تماما مع الفلسفة المعاصرة فى أنها هى الاخرى فلسفة « مواقف » فالفيلسوف اليوم لا يرسم فى ذهنه « مذهبا » معينا كامل التكوين ، يكون فى نظره نظاما هائلا من الافكار ، قد عين فيه مقدما موضع كل « ترس » من « التروس » بدقة فائقة • انه لا يبدأ فلسفته بأن يمسك « بمفتاح السر » يديره فتنفتح امامه كل الابواب المغلقة • انه لا يسير فى « اتجاه واحد » انه لا يبدأ مثلا من الله أو من المادة او من الروح أو من العقل ثم يسير بعد ذلك فى طريقه لا يلوى على شىء ويفسر كل ما فى الوجود بالرجوع الى مبدئه الأول ، وهو يمثل عنده الخيط الأول الذى يجذبه اليه فتأخذ جميع الدمى (الاشياء والاشخاص جميعا) فى اللعب والحركة وفقا لاتجاه جذبه للخيط الاول ، الفيلسوف اليوم يعارض هذا الانشاء المذهبى — تماما كما تعارضه مصر فى سياستها الدولية — ويقف من المشاكل الفلسفية مواقف مختلفة • فيقدم الحلول التى يراها لها فى اخلاص يبعد به عن كل تعصب مذهبى • وفلسفة المواقف — تماما كسياسة « المواقف » — فلسفة واقعية لان الفيلسوف لا يقوم بانشائها نظريا وانما هى من وحى « المواقف » التى يوجد الفيلسوف ملتحما واياها فى حياته الواقعية •

وتعريف الفلسفة المعاصرة بانها فلسفة مواقف يفسر لنا اقترابها من الادب او من التعبير الادبى • فقد كانت الفلسفة حتى مجيىء هذا القرن فلسفة الخاصة • لم يكن فيها صراع حقيقى بين الاضداد ، بين الاشياء وبعضها والبعض الآخر ، وبين الاشخاص فى علاقاتهم الاجتماعية ، وبين هؤلاء الاشخاص فى علاقاتهم مع الله • كان كل شىء يسير فى هدوء ، ويخضع لصرامة عقلية جامدة • وكان كل فيلسوف يقدم بعض المصطلحات

الخاصة بمذهبه ويقوم بفرضها على القارىء فرضـا ويلزمه بالمـام بها مقدما قبل الولوج فى مذهبه • فعلى طالب البحث فى فلسفة ارسطو مثلا ان يفهم ما يقصـده بالهيولى والصورة ، وبالقوة والفعل ••• الخ واذا اراد ان يتناول ليبنتز فعليه ان يفهم الدور الذى يلعبه الجوهر الروحى باعتباره « همزة الوصل » بين الجواهر الاخرى • واذا حاول أن يدرس « كانت » فعايه أن يفهم الشعور أو « الأنا » أو الذات العارفة ومقولاتها المختلفة • واذا طرق فلسفة هيجل فلا بد أن يلم بمـا يقصـده هـذا الفيلسوف « بالفـكرة » المطلقة وبالموضوع ونقيض الموضوع ومركب الموضوع • وكان الادب هو الاخر أدبا للخاصـة ، وكنا نحتاج لكى نفهم الأديب الى مجموعة من الأفكار الاستكشافية التى تنير لنا الطريق • فشعر « بوالو » قائم على احترامه للعقل ومسرحيات كورنى لا تفهم الا من خلال افكاره عن الارادة الانسانية والواجب وتغليبهما على العاطفة ، وروايات راسين لا تفهم الا من خلال تصوره للفضيلة والنبل الاخلاقيين وانتصـارهما فى أغلب الاحيان على العاطفة • وادب بروست لا يتضح الا من خلال تصوره للزمان باعتباره زمانا « ضائعا » محشوا بالماضى حشوا ويطغى عليه هذا الماضى حتى يذهب بحاضره ، وستندال لا يقرأ الا اذا فهمنا تصوره للأنا وللحرية •

كان هذا هو حال الفلسفة والادب فى القرون الماضـية • أما اليوم فالفلسفة والادب يشتركان فى انهما قد اصبحا وصفا للانسـان وعلاقته بالطبيعة وبالمجتمع ويتميز هذا الوصف بانه جاء خاليا من « الكليشهات » العقلية الجامدة • لان الفلاسـفة والادباء اسـتبدلوا بها وصف المواقف الواقعية التى يوجد الانسـان ملتحما فيها ، بكل ما فى هذه ، المواقف من تناقض يمثل الطبيعة البشرية نفسها • حقا ان الادب الوجودى قد استغل هذا التناقض استغلالا سيئا بحيث ادى هذا الى أن فهم « المواقف » فهما خاصـا جعل منها مواقف لزجه • مائعة ، متذبذبة تحكى غموض الوجود وتفاهة الانسان وعجزه عن الوصول الى شىء فى فك احاجيه • ولكن هذا

لا يعنى ان يكـون ادب المواقف كله على هذا النحو . فاميل زولا ورومان رولان وسانت اجسبرى وتشـيكوف وبيا نسكى وتوماس بين وشتينبك وهمنجواى وغيرهم قد نجحوا فى تصوير مواقف اخرى تمتاز على المواقف الوجودية بنجاحها فى معالجة مشـاكل اجتماعية وفى خروجها عن الذبذبة اللزجة المحببة الى الوجوديين وفى وصولها الى حلول ومخارج اكثر تحديدا وقطعا .

هناك اذن فلسفة مواقف وأدب مواقف نوجه الدعوة هنا الى الأخذ بهما والسير فى طريقهما . وقد أشرنا فى أول المقال الى أن الحياد الايجابى الذى أصبح عنوانا لسـياستنا الدولية معناه أن هذه السـياسة أصبحت بدورها سياسة مواقف لا ترتبط ارتباطا مذهبيا بأحد ، ولا تجرى فى فلك دولة من الدول ، ولا تروج لآراء معينـة بل هى تنـاصر أو تعارض هذ الموقف أو ذاك الذى وقفته هذه الدولة أو تلك ، فى هذه المشـكلة الجزئية أو تلك .

ولكن التاريخ قد علمنا ان كثيرا جدا من المبادىء السـياسـية التى كانت تبدو عند القول بها على انها براقة لامعة قد أصبحت على مر الايام مجرد حبر على ورق . ونحن نخشى على مبدأ الحيـاد الايجابى أن يلقى هذا المصير . ولذلك ، فلعل خير وسيلة لضمان استمراره بيننا أن نخرج به من الميدان السـياسى الى الميدان الادبى فيجرى على ألسـنة الكتاب والشـعراء . ويطبق فى المسرحيات ، ويصور فى القصـص والموسـيقى والنحت ، فبهذا وحده نضمن تغلغله فى صفوف الشعب لانه سيمر بمصفاة الأدب وسيتذوقه كل افراد الشعب فيمتزج بدمائهم وينفذ الى اعماقهم . والمحاولة التى نقوم بها فى هذا المقال من قبيل التمهيد لهذا كله .

فقد ظـل الادب فى مصر يفهم على انه تعبـير ذاتى ، وتصـوير لانطباعات ذاتية خالصة وانحاز الى هذا الرأى كثير من الادباء فى أواخر القرن التاسـع عشر وأوائل القرن العشرين وكان انضـمامهم الى هذا

المعسكر المثالى بمثابة خروج على مبدأ الحياد الايجابى . والان بعد ان أصبح هذا المبدأ يمثل المبدأ السياسى للدولة نريد من الادباء ان يستمعوا الى أصحاب المعسكر الواقعى ويكفوا عن مناحبتهم العداء ، بحق وبغير حق ، وعلى طول الخط . لان عداءهم المستمر هـذا يمثل الاتجـــاه الواحد . فى الادب ومن الجائز ان نقـول ان هذا الاتجــاه الواحد كان صدى لاتجاههم الواحد فى السياسة .

ترى .. هل كانت انانية هؤلاء الكتاب هى التى جعلتهم طوال هذه العصور يقدسون ذواتهم الى حد جعلوها مدار الرحى فى كتاباتهم ؟

أم أن انفصالهم عن واقعهم هو الذى ادى الى هذه النتيجة ؟

اياما كان الامر فان الادب الواقعى قد قام ليدعوهم الى أن يطامنوا من اجترارهم لذواتهـم ويقللوا من تهويمهم فى عالمهم المقفــل عليهــم وحدهم ، وذلك ليتجهوا الى المشاركة فى مشاكل المجتمع .

ومع ذلك . فان هذا لا يعدو أن يكــون أحد المعـــانى التى للادب الواقعى فقط وعلى الرغم من أهمية هذا المعنى فانه لا يحتــاج فى ادراكه الى أسس فلسفية . عميقة . ولكن الى جانب هذا المعنى يوجد معنى آخر يستند الى اسس فلسفية . وليس هذا بغريب . خصوصا فى هذا العصر الذى يصعب علينا أن نفصل فيه بين الادب والفلسفة ، وكل محاولة للفصل بينهما تنتهى الى ابحاث مبتسرة تدعو الى السخرية فى كثير من الاحيان . وهذا المعنى الثانى للادب الواقعى لا يفهم الا على ضوء فهم العلاقة بين الذات والموضوع بيد اننا نلاحظ أن كل أدب لابد أن يكون له موضوع ما .

فما هى اذن دعوة الادباء الواقعيين ؟

انها ليست قائمة فى توجيههم ــ الادباء الآخرين ــ الى معالجة المشاكل الاجتماعية لان الاديب قد يعالج هذه المشاكل معالجة مثالية فيبحثها من

ذاويته الفردية الخاصة ، وهى ليست قائمة كذلك فى توجيههم الى معالجة موضـــوعات لان كل ادب لابد ان يهتم بموضـــوع ما • وانما هى قائمة بالاحـــرى فى النظرة الفلســـفية الجديدة الى العلاقة بين ذات الاديب وموضوعه • فالاديب لا يكون واقعيا الا اذا فهم هذه العلاقة على أساس ان الموضوع يتعدى ويفوق الذات •

هذه هى الصفة الرئيسية للواقعية فى الادب ومعنى ذلك ان الاديب الواقعى اذا وصف الطبيعة مثلا فانه لا يسمح لنفسه ان يكون وصفه لها مجرد تسجيل لانطباعاته الذاتية الشخصية وذلك لانه يتصـــور الطبيعة على أن بها معينا لا ينضـــب من الظواهر التى لا يستطيع هو مهما اوتى من براعة واتقان ان يردهـــا الى ذاته او يحصرها فى دائرة ضـــيقة هى دائرة ذاته او شـــعوره او تجربته الحية الوجـــودية ، وهذا معنـــاه أن الطبيعة فى نظر الاديب الواقعى تتعدى كل الوســـائل التى يصـــطنعها الاديب لاستيعابها • ومن اجل ذلك ، فهو لا يسمح لنفسه أن يعبث بها عن طريق خياله الجامح ، ولا يسمح كذلك ان يجعل منها مجرد صـــورة باهتـــة لذاته • لان الطبيعة فى رأيه تســـتطيع ان تقف على أرجلهـــا • وتقاومه ، وتعترض طريقـــه كالعملاق • والامـــر كذلك بالنســـبة الى المجتمع • فالاديب الواقعى حريص على عدم العبث بمجتمعه على صورة تجعـــل افراده افرادا عابثين ، لهم الحـــرية المطلقة فى عمل كل ما يحلو لهم • وذلك لان المجتمع عنده يتعدى كل الوان النشاط الفردى ويتفوق عليهـــا • على ان الاديب الواقعى لن ينتهى فى موقفـــه هذا من الطبيعة والمجتمع الى موقف سلبى فقد صور الادب الواقعى خطأ على انه ادب فوتوغرافى او على انه ادب « الكاميرا » التى تنقل نقـــلا امينا ما تمليه الطبيعة وما يفرضه المجتمع •

ولكن هذا تصـــــوير خاطىء • فالادب الواقعى لا يفهم الا على ضوء التفاعل الديناميكى بين ذات الاديب وموضـــوعه ، ومن الخطأ ان ندعى انه الغى الذات • فالادب الذى يلغى الذات ليس أدبا • وكل ما فى

الامر ان الادب الواقعى قام ليوزع السلطة بين الذات والموضوع •
فليس من الحق ان تضطلع ذات الاديب بكل العبء فى الادب ، وقد حان الوقت ليفسح الاديب المجال للطبيعة وللمجتمع فيسمح لهما بان يسمعا صوتهما بعد أن ظل هو آمادا طويلة يستمع الى صوت ذاته ويكتفى بقراءة الطبيعة والمجتمع من خلال ذاته فقط ، فالطبيعة بما لها من فاعلية أصيلة تستطيع أن توجه الاديب فى أدبه والمجتمع كذلك بما له من كيان مستقل عن الافراد الذين يعيشون فيه يستطيع هو الاخر ان يلعب الدور الاكبر فى توجيه الادب •

الادب الواقعى فى جوهره اذن يتضمن احترام الطبيعة والمجتمع •
ولكن هذا الاحترام قد يتحول الى قداسة ، وقد تؤدى القداسة الى تسلط ، وقد يولد التسلط رهبة تصير ارهابا • نقول هذا كله على سبيل الاحتمال لان الاديب الواقعى الحق اذا وضع نصب عينيه التفاعل الديناميكى بينه وبين الطبيعة أو المجتمع فلن يؤدى به هذا أبدا الى أى خضوع أو استسلام • واياما كان الامر ، فعلينا أن نتخذ للامر عدته ونعمل حسابا لكل الاحتمالات •

هنا ويأتى الدور الذى يستطيع ان يلعبه مبدأ الحياد الايجابى فى ميدان الادب كما لعبه فى ميدان السياسة • فكما ان تطبيق هذا المبدأ فى السياسة قد أدى الى تكوين شخصية مستقلة لنا لا هى شرقية ولا غربية فسيؤدى تطبيقه فى الادب الى نفس هذه النتيجة ، أى الى تكوين شخصية مستقلة للاديب تقف بين سيطرة الطبيعة أو المجتمع من ناحية وبين فردانية الذات من ناحية أخرى بل ان حيادها سيكون حيادا ايجابيا يتمثل فى النقد نقف من الدول موقف التأييد أو المناهضة تبعا «للمواقف» المختلفة التى وقفتها منا فى هذه المشكلة أو تلك دون أن نكون فى هذا متأثرين بخضوعنا لمذهب من المذاهب أيا كانت ، فسيؤدى تطبيقه فى الادب كذلك الى أن نقف من الذات والطبيعة والمجتمع موقف الحرص ، فنقاوم السيطرة التى تأتينا من أى من هذه النواحى • وسنعبر عن ذلك كله فى « مواقف » فنترك الشخصيات الادبية التى نختارها فى القصة

أو المسرحية مثلا تعبر عن هذا الموقف او ذاك ثم نختار شخصية أخرى تمثل الحياد الايجابى نجعل مهمتها الرئيسية قائمة فى مقاومة الارغام الذى تفرضه الطبيعة أو المجتمع عند احدى الشخصيات وفى مقاومة خيالات الذات الفردية وأوهامها عند احدى الشخصيات الاخرى • ولن يكون دور هذه الشخصية الوسطى قائما فقط فى مجرد التوفيق او الحياد السلبى بين شطحات الذات من ناحية والخضوع المطلق للطبيعة او المجتمع من ناحية أخرى بل ان حيادها سيكون حيادا ايجابيا يتمثل فى النقد الموضوعى الذى توجهه الى اخطاء هذه الشخصية او تلك • وسيكون أدب الحياد الايجابى بهذا المعنى محققا لفكرة ادب « المواقف » وسيكون هذا الادب الاخير محققا هو الآخر لحرية الادب التى ننشدها ونعتبرها دعامة اساسية من دعامات الانتاج الادبى • وذلك لان ادب المواقف شأنه فى ذلك شأن سياسية المواقف وفلسفة المواقف — لا يعنى فى جوهره الا مقاومة الانقياد المذهبى الاعمى عند الاديب ، ومنعه من السير فى اتجاه واحد ، وحثه على مناهضة جميع الاحلاف التى تقيده بعجلتها •

وعلى هذا النحو نستطيع ان نحقق فى الادب ما حققناه فى السياسة وما نرجو ان نحققه فى الفلسفة • وبهذا وحده نضمن استمرار بقاء مبدأ الحياد الايجابى بيننا باعتباره حقيقة حية لن تموت •

الدولة والفـــرد

يحدثنا روســو فى كتابه « العقد الاجتماعى » كيف كان الأفــراد يعيشــون أول الأمر عيشــة فوضى وهمجية لا يرعون فيهــا حرمة ، ولا يتبعون شريعة ، ولا يقفون بأطماعهم عند حد . وكثيرا ما كانت هذه الأطماع تصطدم وتصطرع ، فنشــأ من هذا كله تلك المعارك والحروب التى ساد فيها قانون الغاب ، وجعلت من حياة الرجل البدائى سلسلة من أعمال القتل والســلب والنهب ، ويحدثنا روسو كذلك كيف أن الأفراد لم يستطيعوا أن يســتمروا فى حياة هذا قانونها وتلك دعائمها فأجمعوا أمرهم على أن يتنازل كل منهم عن جزء من حقه وأطماعه ، وبذلك يترك الفرصة لغيره لكى يحقق هو الآخر جزءا من أطماعه ، وعلى أساس هذا العقد الذى عقدوه فيما بينهم نشأت الدولة .

وهذا كلام معقول . فالدولة ــ كما صورها لنا روسو ــ قد قامت على قمع غرائز الفرد والحــد من أطمــاعه البدائية . لقد قالت الدولة للفرد : اياك أن تحاول تحقيق كل مطامعك واغتصــاب كل حقوقك ، ان المسألة ليست فوضى ، فلا تحاول مثلا أن تغتصب أرض جارك وتأخذها لنفسك ، لو سولت نفسك لك هذا ، فان غياهب الســجون تنتظرك . لا تراوغ ، فقد أعددت لكل شىء عدته . ان امتــلاك قطعة أرض كانت ملكا للغير يعد جريمة فى نظرى ، انه اغتصـــاب لحق من حقــوقه وأنا قوامة على الحدود والحقوق . وقالت له كذلك : اياك أن تحدثك نفسك بسرقة الضعيف أو نهبه أو التحكم فيه على أية صورة من الصــور ، انه ضعيف بنفســه قوى بى ، هزيل فى ذاته جبــار عتيد بى . أفهمت . ان الضعف والقوة ليســا كلشىء فى حياتك الجديدة . ان القوانين التى وضــعتها أنا والتى تقوم كلها على صــيانة الحقوق وبث روح الثقة والطمأنينة فى نفس الضــعيف هى التى تســيطر عليك الآن . وقالت له

كذلك : اياك اياك والقتل ، انه سـلب للغير فى أهم حق من حقوقه وهو حق الحياة ، انك ستفقد حياتك أنت الآخر ثمنا لهذا التهجم • ثم ما هذه البشاعة ؟ أتتملى بمنظر الدماء وهى تسيل ؟ ألا يحرك فيك هذا المنظر أية عاطفة انسانية ؟ لا • لا • انك اليوم انسان ، ولست حيوانا ، وعليك ان تقدر لانسانيتك قدرها •

ولا بد أن يكـون الفرد قد قابل هذه المبادىء أول الأمر بشىء من الدهشة وبغير قليل من النكران • ولابد أن يكون قد عجب لهذه السلطة الوهمية التى أخذت فى فرض مجموعة من القوانين عليه جعلته يطامن من غرائزه ، ويحد من سجيته البدائية ، ولكنه سرعان ما ألفها ووجد حياته فى ظل هذه السلطة أمتع وأجدى من حياته الأولى ، ونظر الى نفسه نظرة اعلاء واكبار : انه أصبح اليوم انسانا •

ولكنه أخذ يصحو شيئا فشيئا • فما بال هذه الدولة التى لم تقم الا على هذه المبادىء الانسانية السامية تصـدر أوامرها الى جيوشـها وجحافلها بأن تتقدم ، وتأمر جنـودها باطلاق النيران ، وبأن يعبوا من دماء الأعداء ما وسـعهم ذلك نهلا وعلا ، وبأن يمروا فـوق جثثهم غير عابئين ؟ والويل لهـم لو اختلجت فى نفوسـهم أثناء ذلك أية عاطفـة انسـانية ، واياهم اياهم أن يلبوا أى نداء للرحمة ، أو ينصـتوا لأى صوت ينادى باستخدام الشـفقة • يا للويل ! ان الدولة تأمر أفرادها اذا أن يقتلوا ويذبحوا ويعبوا من الدماء ، وهى التى أمرتهـم قبل ذلك بألا يقتـلوا وبأن يكونوا أناسى • ثم لم هذا كله ؟ لم تصـدر الدولة أوامرها الى أفرادها بأن يخوضوا تلك المذابح والمعارك ؟ لم تتناقض مع نفسـها هكذا ؟ أتدرى لماذا ؟ انها تود أن تغتصـب من جارتها ما تملك ! انها تود أن توسع من ممتلكاتها على حسـاب غيرها غير عابئة بما لهذا الغير من حقـوق ! يا عجبا ألم تحذر الدولة الفرد قبـل ذلك من أن يسـطو على ممتلكات غيره ؟ ألم تلق بكثيرين من أفـرادها فى ظلمـات السجون لا لشىء الا لأنهم قد ارتكبوا بالنسبة الى الآخرين من رعاياها

ما ترتكبه هى الآن بالنسبة الى دولة أخرى ؟ انها اذا قد حللت لنفسها ما حرمته على الغير ، واستباحت لذاتها ما قد سخطت على الفرد من أجله • ثم هى فى هذا كله لا تحترم الا القوة ، ولا تبجل من الدول الا أقواها وأوسعها نفوذا وأكثرها سيطرة ، وتحتقر من الدول أضعفها وأقلها شأنا ، وتحاول دائما أن تكم أنفاسها وتسلبها حقوقها ! ما هذا ؟ ألم تقل الدولة للفرد يوم قامت أن يحترم الضعيف احترامه للقوى لأن له من الحقوق ما لهذا القوى ؟ ! ها هى ذى تناقض نفسها بنفسها •

حق للفرد اذا أن يكفر بالدولة ، وحق له أن يقابل تغريرها به بالاستخفاف بمبادئها والتنكر لها ، وحق له أن يثور فى وجهها •

ولكن لتطمئن كل دولة ، فان هذا لم يحدث ولن يحدث ، ذلك أن كل دولة قد علمت أفرادها فيما علمتهم أن يحترموها هى فقط على حساب الدول الأخرى ، وأن يتحمسوا لها وحدها ، وأن يغتبطوا اذا ما رأوها قوية طاغية مذلة لغيرها من الدول • انها قد علمتهم أن يصفقوا لها ولعلمها فقط اذا ما رأوه خفاقا رفرافا ، وحينئذ ينسى الأفراد تلك المبادى التى ناشدتهم الدولة يوم قامت باتباعها وعدم تخطيها • وحينئذ تضمن الدولة دوام تغريرها بالأفراد •

* * *

وهكذا كتب على الفرد أن يكون مخاتلا منافقا : عليه أن يلقى وراء ظهره بكل المبادىء السامية التى علمته اياها الدولة اذا ما طلبت هى منه ذلك ، ثم عليه من ناحية أخرى أن يكبرها وينزلها من نفسه مكانا عليا اذا ما طلبت الدولة منه ذلك ايضا • عليه أن يكون قواما على الحقوق ساهرا على الحرمات حينا ، وعليه أن يعصف بكل هذه الحقوق ويطأ هذه الحرمات بأقدامه حينا آخر • والفرد الذى يستطيع أن يمثل هذا الدور ويجمع فى نفسه بين هذا النوع الغريب من ازدواج الشخصية هو ذلك الذى تكبره الدولة وتصوغ له قلائد المديح •

ولا بد أن يخلو الفرد الى نفسه قليلا لكى يفكر فيما آل اليه مصيره على يد هذه الدولة ، وفى قيمة هذه المبادىء التى استندت اليها ، ولا بد أن يصل فى تفكيره هذا الى نتيجة حتمية هى : أن هذه المبادىء التى لقنتها الدولة له مبادىء مرنة ليست بها تلك الصرامة التى تصورها عليها أول الأمر ، وأن احترامه لها لا يمكن أن يرقى الى درجة القداسة أبدا ، وأن عليه ألا يأخذ نفسه بكل هذا الجد ولا يصطنع كل هذه الدقة عند محاولته تطبيق هذا القانون أو ذاك من قوانينها ، ما دام يرى تحت سمعه وبصره عبث الدولة بنفس هذه القوانين التى وضعتها • حقا انه يعرف أن فى مخالفته لتلك القوانين عقوبة قاصمة له ، وهو يعرف كذلك أن أى عبث بها سيؤدى به الى غياهب السجون ، ولكنه سيظل دائما يتحين الفرصة التى تتيح له أن يعبث بتلك القوانين فى الخفاء ، وأن يحاول تعطيلها فى مأمن من أعين الساهرين على تطبيقها ، واحترامه لهذه القوانين بعد ذلك لن يكون مقصودا لذاته ، بل لما عساه أن تناله به هذه القوانين من أذى وما تصيبه من مكروه • ولا بد له لكى يحقق هذا كله ، أى لكى يتم له العبث بالقوانين دون أن تمتد يد الدولة اليه بسوء ، أن يسلح نفسه بصفات كثيرة لا توافقه عليها الدولة ولا يقرها المجتمع ولا يرضاها القانون الأخلاقى • وعدم موافقة سلوك الفرد للقانون الأخلاقى نتيجة طبيعية جدا لاستخفافه بالقوانين الوضعية ولاستخفاف الدولة نفسها بما سنته من قوانين • والمحنة الأخلاقية التى يجتازها العالم اليوم قد يستطيع ردها بعض المنصفين الى تناقض الدولة مع نفسها ، والى محاولتها الاستخفاف بعقل الفرد : فتأمره بما لا تأتمر هى به ، وتنهاه عما لا تنتهى هى عنه ، وتستبيح لنفسها ما تحرمه عليه ، فضاق الفرد بها ذرعا ، وحاول من جانبه أن يستخف بها وبقوانينها ، وقد استتبع ذلك استخفافه بالقواعد الأخلاقية لتمشى هذه القواعد مع القوانين الوضعية ، ولاقتباس هذه الأخيرة عن الأولى أكثر ما جاءت به •

ان استخفاف الدولة بما سنته من قوانين وما تبعه من استخفاف

الفرد بهذه القوانين وبالقوانين الأخلاقية أيضا ، جعل الفرد ينظر الى كل شىء فى الكـون على انه مرن متغـير متقلب ، لا يخضـــع لصرامه ، ولا تسـيطر عليه دقه مقفله . لقد أصـبح الناس جميعا من اتباع سيرسيطس ، ذلك الفيلسوف الاغريقى القديم الذى صدق حين قال : ان كل شىء فى تغير ، وانك لن تستطيع أن تنزل البحر مرتين متتاليتين دون أن تشعر بأن مياها جديدة تتدفق من حولك .

الحيـــاة والمــوت

الحياة هى الموت • تعريف متناقض كما يبدو أول الأمر • أليس من الخرق أن نعرف الحياة بنقيضها فنرتكب بهذا تناقضا من الحدود حذرنا المناطقة من الوقوع فيه ؟ أليس من السخف أن نجعل الحياة بتيارها الدفاق وجريانها المتصل هى هى الموت بسكونه الراتب « ومواته الذى لا حياة فيه » ؟؟ قد يكون هذا سخفا وخرقا فى رأى المناطقة ، ولكن لندع حديث هؤلاء جانبا ما داموا هم أنفسهم لم يحلفوا بالواقع ، وتعال معى الى الواقع نسأله ونستوحيه •

فاذا قلت لك : « أنت حى » ، فانى أقصد بذلك أنك كائن تتغذى وتنمو وتتدفق شرايينك بالدماء ، وتتكاثر خلاياك وأنسجتك ، وتستمتع بنعم جلت عن الحصر ، تتمتع فيها العين والقلب والعقل جميعا • فأنت ترى وتسمع وتحس وتدرك وتشعر وتتأمل وتتخيل وتفكر • وأنت حين تقبل على الحياة طفلا تمرح فيها وتلعب ، وتقفز وتجرى ، وتضحك ملء فيك من كل شىء ومما لا شىء ، وحين تستقبلها شابا نشيطا عرما تختلج عواطفك وتتحرك أحاسيسك ، وحين تتقبلها رجلا فشيخا فكهلا تفكر فيها وتعمل فيها عقلك ورويتك ، أنت فى كل هذا حى لا يشك أحد فى حياتك • وقد ترضى عن حياتك هذه مرة وقد تسخط عليها مرات ، قد تصف نفسك بأنك سعيد وقد تصف نفسك بأنك شقى ، قد تخف أعباؤك وأحمالك فى حياتك حتى لتشعر بأنك تكاد تحلق فى الهواء وبأن قانون الجاذبية قد كف عن عمله ، وقد تثقل فيها أعباؤك وتنوء بما حملت فتثقل وتثقل حتى لتشعر بأنك قد سمرت بالأرض التى تسير عليها • قد يحدث كل ذلك ، وتتعاقب عليك أفراحك وأتراحك ، ولكنك فى كل هذا تحيا ولا يستطيع أحد أن يشك فى أنك تحيا • وقد يبلغ بك حد اليأس والقنوط من الحياة فى بعض الفترات أن تقول لنفسك : « ما هذا ؟ أهذه حياة ؟ انها حياة

كالموت ! » • ولكنك لن تفهم عبـــارتك هذه الا على أنهـــا وجه من أوجه التشبيه • فأنت لم تفعل هنا الا أنك شـــبهت فى لحظات يأســـك حياتك بالموت ، ولم تأخذ عبارتك هذه مأخذ الجد • ويكفى أن تتصـــــور وأنت تنطق هذه العبارة شبح الموت ماثلا أمامك حتى « تســـــحب » كلماتك وتنكر ـــ حتى أمام نفســـك ـــ أنك قد جعلت من حياتك موتا وكالموت ، وتحاول أن تقنع نفســـك بأنك لم تقل ما قلت الا على ســـــبيل المزاح لا الجد • وقد صور لنا هذا الموقف تصـــويرا طيبا رائعـــا لا فونتين فى احدى أساطيره الشهيرة التى أسماها : « الموت والحطاب » •

ولكن ما بالك وأنا أحاول الآن أن أجعلك ترى فى الحياة ما رأيت أنا فيها من أنها هى الموت • وأنا اذ أقول ذلك لا أمزح بل أقـــول الجد عين الجد ، ولا أقـــول ان الحيـــاة هى الموت فى فترات اليأس والعزوف أو الازورار عنها فحســـب كما تقول أنت ، ولكنى أصـــفها بذلك فى أفراحها وأتراحها ، فى حلوها ومرها ، بل فى كل لحظة يمر فيها المرء ، ولا يعنينى اذا كانت هذه اللحظة لحظة حظ أم نكد •

أنت توافقنى لا ريب على أنك لســـت حيا فحســـب ، ولكنك حى ترزق • وأنت اذ تتغذى وتنمو لا تفعل ذلك من أجل أن تســـمن وتمتلىء أو لمجرد أن تنمو فحسب ، بل تفعل ذلك لتيسر لنفســـك الرزق ، وأنت لا تيسر لنفسك الرزق الا اذا جاهدت وناضـــلت وكافحت وســـعيت ، والجهاد والنضـــال والكفاح والســـعى ، أليس كل هذا هو الحياة ؟ ألم يقولوا عن الحياة انها كفـــاح ؟ ألم يقل عنهـــا دارون ورددت الأجيـــال كلماته ، انها تنازع البقاء والبقاء فيها للأصلح ؟ ومن هو الأصلح فى نظره وفى نظر الناس ؟ من هو الحى الذى يستأهل الحياة ؟ انه ذلك الذى يبذل من نفســـه ومن تفكيره ومن طاقتـــه ما يمكنه من أن يقهر غيره ويبرز فى ميدانه • وبعبـــارة أخرى انه ذلك الذى يحترق ، انه ذلك الذى يقترب رويدا رويدا من الموت ، انه ذلك الذى يموت •

الحق الذى لا مراء فيه أن الانسان لا يحيا الا وهو يموت ، وهو اذ

يمتع العين والقلب والفكـر ، ويعب من الحياة عبـا ، ويمشى ويتحرك ويحس ويتلذذ ويفرح ويحزن ويفكر ، لا يفعل الانسان كل هذا الا وهو ينسج — بيده لا بيد عمرو — خيوط أكفانه باستهلاكه أنسجته وخلاياه • ان كل لحظة تمر بنا هى لحظة نحو الفناء والموت • ألست ترى الى الآلة : موتها وهلاكها فى حياتها وقيامها بعملها واستهلاكها ؟ وما أشبه الانسان بالآلة ! انه لا يحيا ولايشـارك فى الحياة التى من حوله بتيارها المتدفق السيال ، ولا يتخذ من حواسـه وقلبه وفكره مرآة لما يحدث فى العـالم الا على حساب حياته •

وانى لا أكتمك أيها القارىء أننى كلمـا أجهدت حواسى أو عقلى فى عمل ما ، حسيا كان أم عقليا ، وتوفرت على انجازه أشعر عند الفراغ منه شعورين متناقضين : أشـعر بأننى حى أثبت وجودى وأعلن عن نفسى ، وأشـعر من ناحية أخرى بأنى قد خطوت عن طريق المجهود الذى بذلته فى هذا العمل خطوة أو خطوات نحو الموت • أو ان شئت فقل اننى أشعر بأننى حى ميت فى الآن نفسه •

ألسـت معى فى أن ما قلته هنا ليس بجـديد ؟ انك تردده كل يوم ويردده معك جميع الخلق • فلا غرابة بعد هذا اذا ما عرفنا الحياة بأنها هى الموت •

* * *

بيد أن الانسـان كثيرا ما ينسى هذه الحقيقة ، اذ يندفع فى تيـار حياته الدفاق مقبلا عليه بجماع نفسـه ، منتقلا فيه من طور الى طور ، وما يكاد يفرغ من مرحلة حتى يتطلع الى أخرى فى شغف واسـتطلاع يحدوه الأمل وتهدهده الأمانى العذاب • وهو يحاول دائما ان خيمت على تفكيره هذه الحقيقة فى فترات اليأس والنفور من الحيـاة أن يبعدها من طريقه ويخلى بينها وبين نفسه • انه يعرف أنها الحقيقة ، ولكنه لا يحاول أبدا أن يواجهها ، وحتى لو كانت لديه الشجاعة الكافية لمواجهتها ، فانه

لا يلبث الا أن يقول لنفسه انه لا حياة لنفسى الا عن هذا الطريق ، فأنا أحيــا وأعلن عن وجودى عندما أبذل من نفسى الكثير ، أى عندما أقترب رويدا رويدا من الموت • ولكن لا حيــاة لى الا بهذا ! وما أشــبه حياتى بمجموعة الأنغام الموسيقية المتناسقة ، فكما أن الانسجام الموسيقى بين هذه الأنغام لا يصــل الى اعلى درجاته الا عند النقطة التى يســـميها الموســيقيون « بنقطة الأوج » ، وهى النقطة التى تنتشر فيها الموجات الصوتية وتضعف بسعة المســاحة التى تنتشر فيها ، كذلك الحياة فانها لا تصل الى أعلى درجاتها الا اذا اقتربت شــيئا فشــيئا من الضعف والانحلال عن طريق المجهود الذى يبذل فى استهلاكها •

وسواء لديه فى هذه الحالة ان نحن اصطلحنا على تسمية حياته تلك بأنها حياة أو على النظر اليها باعتبارها مقدمة للموت أو هى الموت نفسه ، فلا حيــلة له فى هذا كله ، وليس أمامه طريق غير هذا ، فعليه أن يتقبل مصيره المحتوم راضيا أو ساخطا ، ضاحكا أو مبتسما ، وعليه أن يسير فى طريقه لا يلوى على شىء مدفوعا بارادة الحياة كما يسميها شوبنهور أو بالقوة الحيوية كما يسميها برجســون ، وعليه أن يظل ســائرا فى هذا الطريق يغذ السير ويستحث الخطى حينا ثم يلهث ويفقد نشاطه وينال منه النصــب حينا آخر ، حتى ينال من هذا الطريق ما قدر له أن يناله ، ويقطع من مراحله ما كتب عليه أن يقطعه ، وأخيرا يلفظ أنفاسه ويموت •

* * *

ذهبنا فيما ســلف الى تعريف الحياة بأنها هى الموت • وقلنــا ان الانســان الحى الذى يعلن عن وجوده ويؤكد كيــانه عن طريق انتاجه ومجهوده هو فى الآن نفسه انســـان ميت ، لأن الطاقة التى يبذلها فى توكيد حيــاته تقربه من الموت • ولكنك لا بد أن تكون قد شــعرت أيها القارىء بغير قليل من اليأس ، وبشعور من الضيق قد ملك عليك حسك ونفسك ، لأن الحياة على هذا النحو ستكون حياة ميئســة • فما من مرة

تنجز فيها عملا ما ، وتشعر بعد الفراغ منه بأنك راض عن نفسك مطمئن الى وجودك وشخصيتك ، وتذكر أنك بهذا العمل نفســه قد اقتربت من الموت الا وتشعر برغبة ملحة فى تحطيم هذا العمل ، وبيأس ممض يجعلك تفقد كل لذة فى الحياة • ولكن يبدو أننا اذا قلبنا هنا التعريف ، وعرفنا الموت بأنه هو الحياة ، فســنحصل على تحليل أكثر طرافة للحياة والموت معا ، وسنخرج من هذا التحليل أكثر تفاؤلا من ذى قبل • ولا يعنينا بعد ذلك ان كان هذا التعريف الجديد متناقضا هو الآخر ، لأن تناقض الحدود هذا لا يهمنا فى شىء ، ويجب ألا نحفــل به كثيرا لأنه تناقض منطقى • وما أكثر ما يكون المنطق ـــ وخاصة فى قسمه الصورى الشكلى ـــ بعيدا عن الحياة ، ونحن هنا نبحث عن الحياة نفســها ونحاول أن نلم بجميع أطرافها ، ونحيط بأسرارها كلها ، فســواء لدينا أكانت الحياة فى هذا كله متفقة مع قواعد المنطق أم غير متفقة ، متمشية معها أم محطمة لها وثائرة فى وجهها •

قال أفلاطون قديما : ان العشق أو الحب وسط بين التملك وعدمه • لأن المحب اذا تملك محبوبته وأصبحت فى قبضته تماما فقد حبه كثيرا من حرارته ، وبعبارة أخرى لم يعد ثمة مجال للحب • كما أنها اذا كانت بعيدة المنال عنه اطلاقا ، دونها أسوار شاهقة وموانع قصاف وعقبات كأداء ، فسيحل الجفاء محل الحب ، ولن يكون ثمة مجال للحب أيضا • فالذى يجعل للحب تلك القيمة التى له ، وتلك الحرارة التى تصطلى وهجها قلوب المحبين ، هى تلك المرتبة الوسطى بين التملك وعدمه •

هذا قول كله حق • ولكن ما يمنعنا من أن نسحب قول أفلاطون هذا على الحياة نفسها وعلى الموت من ناحية علاقته بالحياة ؟ لا شىء •

ان الانسان فى هذه الحياة كلاعب الشطرنج ، فلاعب الشطرنج اذا كان جاهلا تاما بالنتــائج التى تؤدى اليها تحركات قطعة على اللوحة فســتغدو اللعبة لا غناء فيها على الاطلاق • وكذلك اذا كان عالما علما مطلقا وأوليا بجميع النتــائج القريبة والبعيدة التى ســـتؤدى اليها

تحركات قطعه ، فستغدو اللعبة لا غناء فيها كذلك • ووجود هذه اللعبة واستشعار اللاعبين اللذة فيها قائم على تلك المعرفة النصف ، فلاعب الشطرنج نصف جاهل ونصف عالم بالنتائج التى تؤدى اليها تحركات قطعه ، وهذه المرتبة الوسطى من المعرفة هى التى تضفى على اللعبة مافيها من لذة وقيمة ، وهذه المرتبة الوسطى نفسها بين التملك وعدمه هى التى تجعل للعشق كل هذه القيمة التى له كما قلنا ذلك سابقا • وكذلك الحياة بالنسبة الى الانسان ، فالانسان ليس جاهلا بحياته جهلا مطلقا من ناحية ، وليس عالما بها علما مطلقا كاملا من ناحية أخرى ، هو لا يكتفى بأن ينظر تحت قدميه فحسب كما يفعل الحمار مثلا ، بل ينظر الى ما وراء ذلك ، ويكون عالما الى حد ما بتطورات حياته ، أى أن الانسان عالم بحياته الى حد ما ، ولكن هذا العلم — من ناحية أخرى — لا يرقى أبدا الى المعرفة الكاملة ، وهذه المرتبة الوسطى فى المعرفة هى التى تضفى على الحياة قيمتها ، وهى التى تجعلها حافلة بالمفاجئات ومليئة بالجدة ومثيرة الى حد اللذة والاستمتاع •

فالانسان فى حياته اذا فى مرتبة وسطى بين المعرفة المطلقة والجهل المطلق ، وهو يحتل هذه المرتبة الوسطى فى كل شىء حتى فى نظرته الى الموت • وهذا هو المهم • فهو عالم بأنه ليس بمخلد ، مقضى عليه بالموت والفناء ، وهذا علم بمصيره ، ولكنه علمجزئى لايرقى أبدا الىمرتبة العلم المطلق ، اذ أن الانسان جاهل بكل ما يحيط بموته ، انه جاهل بظروف موته واسبابه ، جاهل بمعياده وميقاته ، وجاهل كذلك بأى أرض سيموت، هو جاهل بكل هذا • ولا يقابل هذا الجهل الا علم يسير جدا بأنه سيموت ، وهو علم على كل حال •

هذه المعرفة الناقصة التى رأينا أنها تضفى على الحياة لذة آية لذة ، وتجعلها حافلة بالمفاجئات والجدة ، هى هى التى تجعلنا نغير من نظرتنا المتشائمة الى الموت ، فلا ننظر اليه على أنه بتر للحياة كما ننظر اليه عادة ، بل على أنه وسيلة من وسائل اذكاء الحياة وانمائها واثرائها • تخيل

معى أنك عرفت أنك ميت بهذه الوسيلة المعينة أو تلك ، أو أنك عرفت أنك ميت فى هذه البقعة المعينة ، أو أنك عرفت أنك ميت فى عام كذا فى شهر كذا فى يوم كذا فى ساعة كذا ، فان حياتك بعد هذه المعرفة ستغدو جحيما أى جحيم ، فاذا عرفت أنك ستموت بهذه الوسيلة المعينة ، فان حياتك بعد هذا لن تكون الا هروبا من هذه الوسيلة واتخاذا للحيطة فى تفاديها والابتعاد عنها ، ولن تكون حياتك شيئا غير هذا : أعنى أنك ستهمل كل ما عدا ذلك من شئون الحياة ، وستغدو حياتك جافة لا غناء فيها . وستكون كلها رعبا وتوقعا للشر قبل وقوعه ، وستركز اهتمامك كله فى الابتعاد عن هذا الشر والهروب منه ما وسعك ذلك . وتخيل معى أنك عرفت أنك ستموت فى هذه البقعة المعينة من الأرض ، فانك لن تطأ هذه البقعة بقدميك أبدا . وتخيل معى كذلك أنك علمت بساعة وفاتك ، فماذا ستفعل ؟ انك اما أن تغدو قعيد دارك لن تبرحها الى الخارج منتظرا ساعة أجلك ، واما أن تيأس من حياتك كلها فتحاول أن تنهيها قبل أن تنتهى .

الحق ان ما يدفعنا الى أن نحيا حياة لذيذة ممتعة ذات قيمة أننا نعرف مقدما أننا سنموت ولكننا نجهل ميعاد هذا الموت وظروفه . فمعرفتنا بأننا سنموت تجعلنا نحاول أن نأخذ من الحياة ــ على قدر طاقتنا ــ بكل ما فيها ، وننجز من الأعمال ما وسعنا ذلك ، ونهىء السعادة لأنفسنا ولأولادنا من بعدنا . وجهلنا بميعاد هذا الموت وبظروفه يجعلنا نسير فى الحياة يحدونا الأمل بأن هذا الأجل المحتوم سيصل متأخرا بعد أن نكون قد فعلنا كذا وكذا وأنجزنا كيت وكيت .

فاذا كان الموت نقيض الحياة وقاطعا لتيارها المتصل من الناحية الفسيولوجية ، فانه وسيلة من وسائل الحياة الحافلة بجلائل الأعمال ، وهى وحدها الحياة الحقة ، الجديرة بالانسان والتى تسمو على الحياة العادية الأخرى التى يشترك فيها الانسان مع الكائنات الحية الأخرى ، والتى تتمثل فى مجموعة من الظواهر الحيوية التى تكون موضوعا لدراسة علمى البيولوجيا والنبات . فاذا قلنا بعد ذلك أن الموت هو الحياة ، فاننا نقصد بالحياة هنا تلك الحياة الثرة الغنية لا تلك الحياة « الدورية » . التى

تخضع لتوقيع معين وتسير على أنماط ثابتة مرسومة • ومن ثم ، نرى أن المؤلفين المسرحيين حريصـــون دائما على أن ينهـــوا حياة الشـــخصـــيات الروائية التى يخلقونها بعد أن يكونوا قد لعبوا أدوارا هامة فى حياتهم ، وبعد أن يكونوا قد عاشوا حيوات مليئة غنية حافلة •

ألســـت معى بعد هذا فى أن الموت على هذه الصـــورة الجديدة التى فهمناها عليه وسيلة من وسائل الحياة الحقة الثرة الجديرة بالانســـانية ؟ ان هذه المعرفة النصف يشوبها هذا الجهل النصف بالموت وبظروفه تجعلنا نشـــعر بقيمة الحيـــاة وبقيمتنا نحن فى الحيـــــاة • فالموت ــ على هذه الصـــورة ــ خير حـــافز لنا على أن نعمل وننتج ونملأ الدنيا من حولنـــا ضجيجا وصخبا ، ونثبت وجودنا فيها ما وسعنا ذلك • ان الموت على هذه الصورة هو الحياة •



التناسخ والخلود

هذا الانســـان ! ذلك المجهول .. ذلك الكائن الذى قدر له أن ينعم بألوان من الرفاهية والعز مما لم ينعم به أحد من الكائنات الحية ، وقدر له كذلك أن يعرض حياته لصنوف شـــتى من المخـــاطر وأنواع مختلفة من المحن يرى فيها حبل حياته ولم يعد يصله الا نياط دقيقة جدا ، أوهى من خيوط العنكبوت . فهو تارة يريغ فى النعماء ، يتفكه بأشربات ومأكولات ، ويتقلب فوق الفراش المبثوث ، وتارة أخرى نراه لا يستمرىء هذا النعيم طويلا ، ويسعى بيده هو الى اجتياز تجاريب جديدة تصطلح فيها عليه الشدة واللأواء . ويشعر أثناء ذلك بسعادة أية ســعادة . نراه فى البحار يصارع موجا كالجبال ، ونراه فى الجو يعلو فوق هامات السحب ، ونراه فى الأرض يسعى مغذا السير تدمى قدميه الصخور والآكام ، لم هذا كله ؟ لم يخاطر الانسان بحياته هكذا ؟ لم يزج بنفسه فى أقضـــية مجهولة يرى فيها حياته بين كفتى القدر ، ولا يرعوى ؟؟ .

ان الانسان لا يخاطر بحياته على هذا النحو ، ولا يلعب بالنار التى توشك فى كثير من الأحيان أن تحرقه وتجهز عليه على هذا النحو الا وهو مؤمن تمام الايمان بأنه خالد . فالانسان يعرف بغريزته وبما رآه يجرى على حياة من قبله من آبائه وأجداده أن حياته قصيرة جدا ، ولكنه يعرف كذلك بغريزته أيضـــــا أن وراء هذه الحياة حياة أخرى . فله أن يخاطر بحياته كما يشتهى ، وله أن يلهو بها ما شاء الله أن يلهو ، مادام يعرف أن حياة أخرى تنتظره . حقا أن الانســـان قد لا يصل الى فكرة الخلود تلك عن طريق التفكير المنطقى ، وقد لا يقتنع بها اذا عرضها على عقله . بل لعل ذلك أن يكون هو الصحيح دائما لأن العقل يسلم الانسان دائما الى الشك فى أمور كثيرة منها فكرة الخلود هذه ، ومن أجل ذلك نراه يسعى بوسائله القاصرة الى تحقيق هذا الخـــلود من بعده على نحو ما عن طريق الأبناء

والعمل الصالح مثلا . ولكنه اذا ترك عقله جانبا ، وأطلق نفسه على سجيتها وغريزتها ، فانه سيصل الى الايمان بفكرة الخلود وبأن حياة أخرى تنتظره بعد هذه الحياة . والا ، فبماذا نفسر تلك الطقوس الدينية القديمة والأبنية الشاهقة التى خلفها لنا الأقدمون والتى تشهد جميعا بايمان أقدم شعوب الانسانية بفكرة الخلود أو البعث بعد الموت ؟ وقد ذهب قدماء المصريين بنوع خاص فى هذا السبيل الى أبعد حد . فاعتقدوا أنه مادام من المحقق أن سيجىء اليوم الذى يبعث فيه الموتى وينشرون فلا بد أن نهىء لهم فى مقابرهم كل ما سيحتاجون اليه فى حياتهم الثانية من مأكل وملبس وأدوات للزينة ... الخ . وقدماء المصريين فى هذا لا يختلفون عن غيرهم من الشعوب . فالناس منذ القدم ثائرون على الموت ، غير راضين على تلك الطريقة الغريبة التى يختطف بها أعزاؤهم من بينهم . وقد صحب هذه الثورة نوع من الامل فى ان يكون اختفاء هؤلاء الأعزاء الى رجعة ونوع من الرغبة فى أن يحل اليوم الذى سينعم فيه هؤلاء بالحياة مرة أخرى . ومن هنا كانت فكرة الخلود فكرة أولية ، اعتنقتها الانسانية منذ القدم ولم تتخل عنها حتى اليوم .

* * *

ماذا بعد الموت ؟؟ .

أمامنا فى الديانات الانسانية تصويران مختلفان للحياة بعد الموت : أحدهما نجده فى الديانة الهندية ، وهو القائل بتناسخ الأرواح . والآخر نجده فى الديانات الكتابية (اليهودية والمسيحية والاسلام) وهو القائل بخلود الأرواح . ولنقف عند كل منهما بعض الوقت .

فقد نظر الهنود الى الحياة الانسانية وراعهم منها قصرها ، وراعهم أكثر وأكثر أن تكون هذه الحياة القصيرة نفسها هى الفرصة الوحيدة التى تترك للانسان لكى يحاسب فيما بعد على ما قدمت يداه خلالها . وهذا الذى قدمته يداه فى هذه الفترة القصيرة لا بد أن يكون سيئا جدا لأنه

مجموع من الأفعال العشـوائية التى تخبط فيها الانسـان تخبطا تاما ، وخضع فيها سلوكه الى قانون « المحاولة والخطأ » أكثر من خضوعه الى أى قانون آخر • والانسان لا يمكن أن يحاسب على أفعاله فى حياة واحدة فقط ما دامت حياته قصيرة هذا القصر ، فلا بد أن تترك له الفرصـة مرة وثانية وثالثة حتى يتفـادى فى حيواته اللاحقة ما اقترفه فى حياته الأولى واذا لم يستفد من أخطائه فى حياته الأولى ، وعاد فكررها فى حياته الثانية والثالثة فلا يلومن الا نفسه ، وحق عليه بعد ذلك العذاب الأليم • أما أن تترك له فرصة وحيدة ثم يحاسب بجرائره فى هذه الفرصة الوحيدة القصيرة ــ وهى لا بد أن تكون كثيرة ــ فليس هذا عدلا • لأن فيه عدم تناسـب بين ضخامة الغاية وتفاهة الوسيلة ، وبين قصر الرحلة وأهمية اللحظة الأخيرة • ثم انظر بربك الى قصر الحياة من ناحيـة ، والى الطول اللانهائى للأبدية التى ستحيا فيها النفس بعد الموت من ناحية أخرى • أليس فى هذا أيضا عدم تناسـب زمنى ؟ ان أردنا أن يكون الجزاء حقا متناسـبا مع العمل ، فلا بد أن تحيـا النفس مرة وثانية وثالثة ، لتترك لها الفرصة لتهتبلها أن أرادت •

وهذا هو ما عناه الهنـود بالتناسـخ • فالنفس لا تفنى بعد الموت لأنها خـالدة ، ولكن ليس معنى ذلك أنها تحاسـب بعد حياتها الأولى مباشرة • اذ أنها ترد الى حياة أخرى تتقمص فيها جسما آخر غير الجسم الذى كانت تحل فيه فى حياتها الأولى ، على النحو الذى ينتقل به الطائر من عش الى عش ، حتى ما وصلت حياتها الثانية الى غايتهـا ردت الى حياة أخرى من جديد ، وهكذا وهكذا دواليك • وقد تكون النفس حالة فى جسم انسـان فى حيـاتها الأولى ، ولكن الله رأى نظرا لكثرة الآثام التى اقترفتها أن يجعلهـا تتقمص كلبا مثلا فى حياتها الثانية • وقد تسـلك فى حياتها الثانية تلك سواء السبيل مما يهىء لها أن تعود فتتقمص فى حياتها الثالثة انسانا ، وقد يكون هذا الانسان ملكا على سبيل المثال •

ولكن الأمر لا يمكن أن يسـتمر على هذا النحو • فلا يمكن أن تترك النفوس هكذا تجرى عليها حيوات مختلفة وتتعرض فيها لصـنوف من

الآلام ثم لا تدركها رحمـــة من عند الله فتهدأ ، وتخلد خلوداً أبديا لا تعود فيه الى حياة جـــديدة • ولن يتم هذا الا عن طريق « النرفانا » • فتجيء النرفانا لتنهى هذه التيارات المتعاقبة وتلك الدورات المتتالية من الحياة ، ولتقطع تيار الزمان كما هو معروف لنا لتمهد للنفوس حياة أبدية بعد أن تكون قد أعطتها فرصا كثيرة لتقوم نفسها ولتسلك السبيل القويم •

* * *

ولم تقبل الديانات الكتابية هذا التصوير الهندى للحياة بعد الموت ، حقا أن فكرة التناســـخ قد انطوت على الاعتراف بخلود النفس ، ولكنها أفســـدت هذا الاعتراف باحتوائها على تصويرات أخرى جامحة غريبة متناقضة • فكيف تستطيع النفس الواحدة أن تنتقل من جسم الى جسم ، ومن كائن الى كائن ؟ انهذا الانتقـــال يفترض أولا احتفـــاظ النفس بفردانيتها ، لأنهـــا هى هى التى تنتقـــل من هذا الكائن الى ذاك الآخر ، ويفترض ثانيا عدم تعلق النفس بجسم معين • وهذا تناقض • لأننا نعلم أن مصدر وحدة الانسان هو النفس ، فالنفس هى التى تبقى فى الانسان على شـــخصيته ووحدته وهويته ، وتجعله هو هو هذا الانســـان باعتباره مكونا من هذه النفس المعينة وذلك الجسم المعين • فكيف يعترف القائلون بالتناســـخ بفردانية النفس وبهويتها ولا يؤدى ذلك الى اعترافهم بهوية الأجسام باعتبارها مكونة من نفس وجسم ؟ •

هذا من ناحية • ومن ناحية أخرى ، فان فكرة التناسخ تقوم على قياس زمنى خاطىء • فهى تقول ان الفرصـــة التى تعطى للانســـان فى حياته الأولى فرصة ضيقة جداً اذا قسناها بالزمن اللانهائى للأبدية الذى ســـتعيش فيه النفس بعد الموت • ومن أجل ذلك ، فعلينا أن نطيـــل هذه الفرصة فى فترات متعاقبة لكى تكون متناسبة مع الزمن اللانهائى للابدية التى ستعيش فيها النفس بعد مفارقتها جسدها الأول • وتلك فكرة قائمة على وهم خاطىء • اذ مهما أطلت فى المدة السابقة على فناء النفس فناءها الأخير ، ومهما تراكمت فى ذلك الســـنون وتعاقبت الأدوار فان هذا كله لن يكون شيئا بالقياس الى الأبدية التى تكون فيها النفس بعد الموت •

الدين والأخـــلاق

فى مجتمعنا الحديث ما يكاد الوليد يتنسم الحياة ، وتبنذ الى عينيه الدقيقتين بريقها ، حتى يسارع أبواه بتقديمه الى الجهات المختصة ليدرج اسمه بين المواليد ، ويصبح بين غمضة عين وانتباهتها مواطنا فى المجتمع الذى يعيش فيه ، مواطنا له ما لمواطنيه الآخرين من حقوق وعليه ما عليهم من واجبات . ولا ينسى أبوه عند تقديم البيانات اللازمة بمواليده أن يدون نوع ديانته . وقد يشـعر بغير قليل من الرضى ان قدر له ان يضم الى دين الله الذى ارتضاه فردا آخر من شيعته ، سيسير على تعاليمه ويترسم خطاه . بل ان الدولة نفسها هى التى تنبهه الى هذا . فيجد أمامه كشفا معـدا عليـه أن يبين فيه نوع الدين الذى ارتضى أن ينشىء طفله عليه . وتحرص كل دولة الحرص كله على معرفة دين الوليد الجديد . حتى ولو كانت حرية الديانات فيهـا مكفـولة ، ولو كانت متحررة غير مترمتـة فى المسائل الدينية .

وما عسى أن يكون شـعور الطفل فى هذه الآونة يا ترى ؟ يجد الطفل نفسـه وقد فرضت عليه مجموعة من الواجبات الدنيوية والدينية ، ويجد نفسه منسـاقا الى اتباعها . وقد يصـور له خياله الخصب وقتذاك الله والدولة ، وهما المصـدران اللذان تصـدر عنهما مجموعة الواجبات التى فرضت عليه وأخذ نفسه بتطبيقها فى صـور مختلفة فيها اغراب وفيها جموح . كلاهما سلطتان غير مرئيتين ، وكلاهما يأمره وينهاه ، وكلاهما — كما قيل له — قادر على أن ينزل به صـنوفا مختلفة من العقاب ، ويسـلط عليه العذاب ألوانا . فلا عجب ان اتجه بخياله الى تصويرهما فى صـور مخيفة قابضين على سيف يظل دائما مسـلطا عليه ، هذا عن يمين ، وذاك عن شـمال ، وعليه هو أن يسـير على صراط دقيـق لا يلوى على شىء ، لا ينحرف فى طريقـه الى يمين ، ولا ينعطف الى شـمال . وأيا ما كان

الأمر ، فانه سينظر الى هذه الواجبات المفروضة عليه على أنها قيود يرسف فيها واغـلال تحـد من حريته •

والمهم أن نلاحظ هنا أنه ينظر هذه النظـرة الى أمور دنيـاه ودينه معا • فالدين فى هذه المرحلة المتقدمة من حياة الانسان لن يفهم على وجهه الصحيح ، ولن ينظر الفرد اليه الا على أنه قيد • فهو يشعر بأنه مسـوق الى تأدية الواجبات والفروض الاجتماعية التى يفرضها عليه المجتمع أو الدولة التى ينتسـب اليها ، وهو يشـعر كذلك بأنه مسـوق الى تأدية الواجبات والفروض التى يفرضـها عليه الدين • والأمر هنا لا يختلف فى هذه عن تلك •

ولسنا نريد هنا ان نسير فى ركب دوركيم وشيعته من اتباع المدرسة الاجتماعية الفرنسـية الذين يقولون ان الله والمجتمع شىء واحد ، وان الانسان لا ينظر الى الله الا باعتباره صورة للمجتمع الذى يعيش فيه ، وهو حين يعبده لا يعبد الا مجتمعه هو بقوانينه وتقاليده وعرفه • لسنا نزعم هذا ، ولكن هذه النظرة قد تكون محقة الى حد كبير بالنسـبة الى الطفل ونظرته الى الدين فى فجر حيـاته ، فلن ينظر الطفل الى الدين فى سـنه المبكرة تلك على أنه شىء يختلف عن مجمـوعة الواجبات المدنية الأخرى التى عليه أن يقـوم باتباعها • وقد تتغير نظرته الى الدين بعد ذلك ، وقد يقبل على تأدية فروضه راضيا مرضيا ، وقد يسعى بنفسه الى تلبية نداء ربه خالصـا لوجهه تعالى • قد يتم كل هذا ، ولكنه لن يتم الا متأخرا بعد أن يكـون قد راض الفرد نفسـه على عبادة ربه ، وبعد أن يكون قد رضع لبان تعاليمه الدينية ، وأشرب روحها ، واسـتحوذت هى عليه •

والهدف الذى نود أن نخلص اليه من هذا كله أن الطفل سينظر الى الدين وتعاليمه فى فجر حيـاته على أنه واجب اجتماعى ، عليه أن يأتمر بما يأمره وينتهى عما ينهـاه ، والا فان ألوانا من العذاب سـتنتظره ، وصنوفا من العقاب ستلاحقه عاجلا أو آجلا • وعمل الفرد بتعاليم الدين

هنا لا يختلف عن عمله بأوامر الدولة وقوانينهـا : كلاهما يقـوم على الخوف والرهبة •

وعندى ـ وأنا أذهب فى هذا مذهب المتصـوفة وأهل الباطن ـ أن الدين الحق ليس هو ذلك الذى يصـدر عن الفرد طمعا فى ثواب أو خوفا من عقاب ، وليس هو ذلك الذى يصدر عن الانسان طمعا فى جنة أو خوفا من نار • وانما هو ذلك الذى يصـدر عنه عن تقى لا عن تقية ، هو ذلك الذى يصدر عنه عن رغبة حقيقية وطبيعة خجة تلزمه بعمل الخير والبعـد عن الشر • والشـخص الذى يظل طوال حياته يعبد الله ويهتدى بهديه أملا فى ثواب وهروبا من عقاب ولا يهدف فى عبادته الى شىء غير هذا ، ليس متدينـا فى نظرى ولم يفهم الدين على حقيقته • ومن أجـل ذلك ، فان نظرة الطفل الى الدين فى فجر حياته ، وهى نظرة قائمة على الخوف والرهبة كنظرته الى قوانين الدولة التى هو عضـو فى مجتمعها ، لا تمثل الدين الحقيقى ، وتدل على عدم نضج دينى على كل حال •

وقد يظل الفرد طوال حياته عابدا لله عن خوف ، ومنفذا تعاليمه واضعا نصب عينيه الجزاء الذى وعده أو توعده به الله ـ والجزاء يشمل دائما الثواب والعقاب • وبعبارة أخرى ، قد يظل الفرد بعيدا عن الدين الحقيقى كما صـورناه الآن الى أن يقبض الله روحه ، وقد لا يفطن الى هذا الدين الحقيقى أبدا • أعنى أنه قد لا يرقى أبدا الى عبادة الله خالصة لوجهه الكريم ، والتسبيح بحمده راضـيا مرضيا ، وتنفيذ تعاليه لا عن رهبة بل عن رغبة ، ولا عن اقنـاع بل عن اقتناع ، ولا عن تقية ، بل عن تقى • قد يظل الفرد هذا شأنه • ولكنه ـ من ناحية أخرى ـ قد يفطن الى عبادة الله الحقة ، ويقبل على عبادة ربه بجماع نفسـه طواعية منه واختيارا ، وعن اقتناع تام بصلاحية ما أمره به وما نهاه عنه • ولكن متى يصـل الفرد الى هـذه المرتبـة العليـا فى سـلم العبـادات ؟ يكون عابدا حقا ، متدينا حقا ، مقبلا على الله بطبيعة صافية حقا لا زيف فيها ولا اصطناع ؟ أتدرى متى ان الفرد لا يصل الى معرفة الدين الحق الا اذا تفجر من نفسـه ينبوع آخر له خطره وله قيمته • هو ينبـوع

الاخـــلاق ، والا اذا افاضـــت عليـــه الاخـــــــــــلاق جوا من السماحه والاخلاص والوفاء والعدل والشـعور بما يشـعر به الغير جميعـا عندئذ ــ وعندئذ فقط ــ يعبد الله عبادة حقـة ، وعندئذ ــ وعندئذ فقط ــ يرى الفرد فى التعـاليم الدينية مـا لم ير فيها من قبل •

ونحن حين نتحدث هنا عن الأخــلاق ، نقصــد بها الأخلاق الحقة وحدها كمـا قصـدت بالدين عند الحديث عن الدين الحق وحده • فقد يكون الفرد على خلق كريـم حقا ، ولكن فى الظاهر فقط • وقد يعـامل الناس معاملة مرضية حقا ، ويحسن على الفقراء ويكون كريما على نفسه وعلى الناس ، ولكن لا لشىء الا ليقول الناس عنه انه كريم ، والا ليصيب من ذلك كله شهرة واسعة • فهذا الفرد وأشـباهه بعيدون عن أن يمثلوا فى سلوكهم الخلق الحق • وقد يقبل الفرد على انقاذ شخص من ورطة لا حبا فى عمـل الخـير لذاته ، ولكن لأنه يشـــعر بنوع من التعاطف والانجذاب بينه وبين هذا الفرد بالذات أو لأن مصــــلحة ما عاجلة أو منشـأة تربطه بهذا الفرد ، بحيث انه لو وقع شـــخص آخر فى ورطة شـبيهة بالورطة التى وقع فيهـا الفرد نراه لا يقبل على انقاذه منهـا ولا يعنيه أمره فى قليل أو كثير • فهذا الفرد وأشباهه بعيدون كذلك عن أن يمثلوا فى سـلوكهم الخلق الحق • وقـد فرق كانت ــ وكان محقا فى تفرقته تلك ــ بين نوعين من السلوك : « سلوك الدافع » الذى يقوم به الفرد فى وقت ولا يقـوم به فى آخـر ، ويؤديه مرة وينصرف عنه مرات حسبما يظهر هذا الدافع أو يختفى ، وبين نوع آخر من السـلوك أطلق عليه « سلوك الواجب » ، وقصد به ذلك النوع من السلوك الذى يقوم به الفرد متبعا فيه قواعد الأخلاق دائما دون انقطاع ، ولا يكون فى هذا موقوتا بميعاد ، ولا مشروطا بشرط ، ولا مقيدا بمصـــلحة ما • ونحن نتحدث عن الأخلاق لا نقصد بها الا ذلك النوع الثانى من السلوك •

ومتى ظهر هذا النوع الثانى من السلوك عند الفرد ، ومتى فطن الى

الأخلاق الحقة فطن فى الآن نفسه الى الدين الحق • والعكس صحيح أيضا ، أعنى أن الفرد عندما يفطن الى معنى الدين الحق يصدر فى سلوكه عن خلق الحق •

وحصيلة القول من هذا كله أن الدين الحق هو والأخلاق الحقة شىء واحد • فقد يعبد الفرد الله عبادة زائفة ، وقد يعامل الناس معاملة ظاهرها الخلق وباطنها المصلحة ، وتظل نفسه هكذا حائرة معذبة تتجاذبها الأضداد ، وتصطرع فيها أمور الظاهر والباطن معا ، وتكون مسرحا لضروب مختلفة من المداهنة والملق • نقول ان نفسه تظل هكذا حائرة الى أن يفطن الى معنى الدين الحق أو الأخلاق الحقة — والمعنى واحد عندى — فيستقيم أمره جميعا ، وتصفو نفسه المطمئنة ، وتركن الى نوع من الطمأنينة النفسانية يتفيأ تحته ظلالا وارفة من الدعة والاستقرار والسلم الروحى ، مما لا عهد له به من قبل •

ومن العبث بعد ذلك أن نتساءل : أيهما أسبق فى الظهور ، الدين كما فهمناه على هذا النحو أم الاخلاق ؟ فقد قلنا انهما شىء واحد ، ولا يظهر أحدهما الا مصطحبا الآخر ، ولا يبدو أولهما الا اذا كان الثانى قد أشع بنوره عليه • ان الدين الحق والاخلاق الحقة كانا وسيظلان دائما المنبعين اللذين تصدر عنهما كل قاعدة من قواعد السلوك القويم ، وكل طمأنينة روحية ممتعة •

فلسفة العدم

عبثا نحاول أن نعرف الوجود أو العدم تعريفا صحيحا • ذلك أن معانى هذه الالفاظ – كما قال ابن سينا فى كتاب ما بعد الطبيعة من الشفاء – ترتسم فى النفس ارتساما أوليا ، لا يحتاج معه الى تعريفها • وقد قال أرسطو أيضا عن الوجود انه أكثر الكل كلية ، أو انه أعم المعانى • ولذا فيستحيل علينا أن نحده ، ومع ذلك ، فاننا اذا قلنا ان هذا الشىء موجود ، فاننا نقصد بذلك أن نثبت صفة ايجابية له . نستطيع بعدها أن نخلع عليه صفات ايجابية أخرى ، وعلى العكس من ذلك ، فان العدم يفيد النفى •.وهذا ما يشهد به اللغويون أنفسهم • « فعدمت » الشىء عندهم بمعنى فقدته ، والعدم أو العدم لديهم هو الفقر • اذا ، فالوجود شىء والعدم ليس بشىء • الوجود اثبات والعدم نفى • الوجود ايجاب والعدم سلب • هذا ما يشهد به الجميع • ولكن الفلاسفة – شأنهم دائما – أخذوا يقلبون فى معنى العدم ، فحصلوا له على معنى جديد غير المعنى الذى تواضع الناس عليه ، ووصلوا الى أن العدم لا يكون نفيا وسلبا دائما ، لأنه يحتوى على نوع من الايجاب والاثبات والوجود ، مع ما فى ذلك من تناقض ظاهرى • وهاك البيان :

فقد فرق شلنج بين نوعين من السكون : بين السكون الذى هو موات وسلب لكل شىء ، وبين السكون الذى ينتج عن تصارع قوتين متضادتين متساويتين • فاذا خضع جسم ما لتأثيرين متساويين فى اتجاهين متضادين ، فانه لن يتحرك •ولكن حالة السكون التى يكون علهيا هذا الجسم تختلف عن حالة السكون التى يكون عليها جسم آخر لم يخضع لاى تأثير • فالسكون الاول نتيجة اصطراع قوى وتأثيرات متساوية ، أما السكون الثانى فهو عدم وسلب لكل حركة • السكون الأول سكون يسبق العاصفة ، اذ قد تتغلب فى ابانه قوة على قوة فيتحرك

الجسم • أما السكون الثانى فلا ينذر بشىء • وبعبارة أخرى : نستطيع أن نقول ان السكون الأول وجود ، والثانى عدم ، مع أن مظهر الاثنين هو العدم المطلق ، وهو انتفاء لكل حركة • ومعنى ذلك أن السكون أو العدم الأول يحتوى على الوجود فى باطنه ، أى أن السكون أو العدم الأول ليس انتفاء تاما للحركة ، بل هو عبارة عن حركة كامنة • وهكذا استطعنا أن نجد معنى ايجابيا للسكون أو العدم •

ولكن أحدا لم يستطع أن يتعمق معنى العدم وينفذ الى قيمة الدور الذى يلعبه فى الوجود مثلما فعل الفلاسفة الوجوديون ، وعلى رأسهم هيدجر وجان بول سارتر • ولا بد لنا من مثال أو مثالين ـ نعرضهما لتقريب الفكرة الى الأذهان ـ قبل أن نعرض لبعض آراء هذين الفيلسوفين فى العدم •

فاذا أردت مثلا أن تتخيل شيئا معينا بالذات ، فما الذى تفعله ؟ عليك أن تلغى من أمامك صورة العالم الواقعى بما فيه من أشياء واقعية ، وبما فيه من الصور الواقعية لهذا الشىء • ثم عليك بعد أن تلغى هذه الصورة المركبة أن تستحضر أمامك الصورة المتخيلة • ومعنى ذلك ، أنه لكى تستحضر أمامك فى الخيال صورة واضحة المعالم لشىء ما ، عليك أن تسقط من حسابك صور الاشياء الاخرى التى تكون مرتبطة به ، بل عليك أن تسقط من حسابك صورة العالم أجمع • وبعبارة أخرى : عليك أن تعدم العالم لكى تظفر بصورة واضحة المعالم لهذا الشىء المتخيل • ومعنى ذلك ، أن تخيل شىء معين لابد أن يسبقه عملية « اعدام nèsntisation » لجميع الأشياء الأخرى • وهذا معناه أن العدم أو الاعدام أصبح عنصرا مقوما للوجود ، ولو أن هذا الوجود ليس الا وجودا متخيلا فحسب •

ودعنا من الخيال لنلتقى بحالة واقعية • فاذا فرضنا أنك دخلت قهوة عامة لتبحث فيها عن صديق ضرب لك موعدا فى مكان معين منها (وهذا المثال ضربه لنا سارتر فى كتابه « الوجود والعدم ») • فماذا

يحدث ؟ ان القهــوة كلهـــا بما فيهـــا من كراسى وموائد وأنوار ورواد ومشروبات وأصوات ، كل ذلك يتلاشى أمام ناظريك ، وتتجه بذهنك الى المكان الذى اعتدت أن تقابل فيه هذا الصديق • أعنى أنك تبدأ بعملية « اعدام » تلغى فيها وجـــود القهـــوة بكل ما فيها خلا هذا المكان الذى اعتاد صــــديقك أن يجلس فيه • ومعنى ذلك أن العدم أو الاعدام يدخل هنا فى تكوين الوجود ، بل ويكون سابقا عليه أيضـــا • أى أنك لكى تجد (من الوجود) صديقك لابد أن يسبق ذلك اعدام (من العدم) أو قضاء على كل منّ وما فى القهوة ، واسقاطه من الشعور • واذا فرضــــنا أنك عندما اتجهت الى الركن الذى اعتاد صديقك أن يجلس فيه ، ولم تجده • فما الذى يحدث ؟ انك تعود فتنظر الى الاشخاص والاشياء التى الغيت وجودها من قبل ، وتتراءى لك هذه الأشخاص والأشــياء فى تلك اللحظة على أنها تعود الى الوجود من جديد•فاذا لم تجد فيها من تنشده عدت فألغيت وجودها وأسقطتها من حسابك مرة أخرى • وفى كل هذا ، يدخل العدم أو الاعدام مقوما من مقومات الوجود •

ولنترك بعد ذلك الأمثــلة جانبـــا لنعـــرض لبعض ما قاله هيدجر وسارتر فى العدم •

يقـــول هيدجر : ان هنـــاك نوعين من الوجـــود : وجـــــود فى ذاته Das Seinde ووجود لذاته Dasein • أما الوجود الأول فيقصــــد به وجود الشىء الجامد الصـــلب الثابت الذى يظل على حالة واحدة لا تتغير • أما الوجود لذاته فهو وجود الانسان المتغير الذى لا يستقر على حال ريثما ينتقل الىأخرى ، هو فىالمساء غيره فىالصباح، وهو قادرعلى الغاء حالته الأولى ليحـــل محلها حالة جديدة • وهو من أجل ذلك ، يحتوى فى ذاته على عنصر العدم لأن تغيره هذا معناه اعدام حالة أو القضاء عليها ليستبدل بها حالة أخرى • وحينما أقول : « أنا موجود » ، فان وجودى هذا يختلف دون شك عن وجود الجبل الذى لا يريم أمامى مثلا • أتدرى مصـــدر الاختلاف بين الوجودين ؟ ان الوجود الأول يحتوى على عنصر العدم ، أما الوجـــود

الثانى فخلو منه • وهكذا أصبح الوجود فى أعلى درجاته (وهو وجود الانسان) هو ذلك الذى ينطوى على العدم • ومعنى ذلك أن العدم أصبح له مقوما ايجابى ، وأصبح مقوما حقيقيا من مقومات الوجود لا بل مقوما لأرقى أنواع الوجود •

وواضح أن وجود الانسان وجود فى ذاته ولذاته معا أى أنه ذو طبيعة مزدوجة : فهو هذا الانسان المتغير الذى لا يستقر والذى يعدم حالة من حالاته ليعيش فى حالة أخرى وهو من ناحية أخرى ذلك الجسم الجامد المادى • وجد الانسان ، على الرغم من أنه يظلّ دائما غريبا عنه اذ يتحسسه كشىء غريب عنه وبالطريقة عينها التى يمر بيها فيها على أى جسم آخر مثل شجرة أو تمثال ، الا أنه مع ذلك يؤثر فيه وفى شعوره • ومن أجل ذلك قال سارتر عن الانسان : انه ذو طبيعة « لزجة Visqueux » فهو من ناحية « جامد » ، « صلب » ويمثل ذلك فيه جسمه المادى ، ومن ناحية أخرى مرن « مائع » أى متقلب • ويمثل ذلك فيه قدرته الاعدامية ، ووجوده لذاته • وهو يتذبذب دائما بين هذين القطبين • وصفته المميزة دائما « اللزوجة La viscosité » التى تجعله جامعا لكونه مرنا مائعا متقلبا من ناحية ، وكونه جامدا صلبا لا يتغير من ناحية أخرى •

وقد أدى هذا التصوير الطريف للوجود الانسانى بسارتر الى اعادته النظر فى حقيقة من أهم الحقائق الفلسفية وهى حقيقة الكوجيتو الديكارتية التى تقول : « أنا أفكر فأنا اذا موجود » • فما هو المقصود من الوجود هنا ؟ هل المقصود به تيار وجودى كله ، مشتملا على وجودى السائد والحاضر والمستقبل ؟ ومعنى ذلك أننى سأكون قادرا بمجرد تفكيرى على أن أضع يدى على كل لحظات وجودى ؟ كما ان سارتر ينكر هذا انكارا تاما •ويقرر أن الوجود لا يعنى الا وجود اللحظة الحاضرة فحسب ، أى الوجود الحاضر الموقوت ليس الا • فعندما أقول : « أنا اذا موجود كنتيجة لتفكيرى فى شىء ما ، فانى لن أفهم من ذلك « أنى كنت موجودا قبل ذلك »

ولكنى سأفهم من وراء ذلك « أنى موجود فعلا الآن فقط » ، بل وسيتضمن فهمى لوجودى الحالى الغاء أو اعدام وجودى الماضى أو السابق • أى أن العبارة « أنا اذا موجود » ستتضمن كذلك اعترافا بقدرتى الاعدامية على الغاء وجودى الماضى • ومعنى ذلك ، أن الوجود الذى سأفطن اليه هنا بعد تفكيرى هو « الوجود لذاته » أى الوجود الاعدامى المتغير المتقلب وليس أدل على ذلك ، أى ليس أدل على أن الوجود فى العبارة الديكارتية الشهيرة لا يفيد الا الوجـــود الحاضر الموقوت متضـــمنا فى ذلك الغاء أو « اعدام » الوجود الســـابق من أن « ايروسترات Erostrate » وهو يمثل القاتل فى رواية « الحائط » لسارتر بعد أن قتل ضحيته ، كان بوسعه أن يهرب من البوليس المطـــارد له أو أن ينتحر • ولكنه لم يفعـــل ، وذلك لأنه « فكر » فكانت نتيجة هذا التفكير أنه فطن الى وجـــوده الحاضر فقط • أما وجوده السابق ، وجوده الذى لم يمض عليه الا لحظات ، وجوده باعتباره قاتلا لم يمض على فتكه بضـــحيته الا دقائق معدودات ، فقد أعدمه وأســـقطه من حسابه ، وتصور نفســـه مخلوقا آخر له وجوده الحاضر الذى يمتد بآمال واسعة الى مســـتقبل مشرق ، ولكنه لم يتصـــور فيه وجوده الماضى أبدا • وهكذا أصبح العدم مقوما للوجـــود فى أهم حقيقة فلســـفية ، وهى حقيقة الكوجيتو الديكارتية •

* * *

أما موقف الانسان من الأشـــياء الخارجية المحيطة به ، فيصـــوره لنا ســـارتر فيما يلى : فهذه الأشـــياء الموجودة فى منزلى الريفى قائمة هناك لا تريم ، تستقبلنى فيه كلما مررت به مرة فى العام : هذه الســـاعة ، وهذا الموقد ، وهذه الأرائك ، لم يغير فيهـــا مر الســـنين • وأسرح الطرف من النافذة فأرى الجبال والغابات لا تحرك ســـاكنا ، ولا يبدو عليها أنها تحفل بوجودى ، فهى قائمة هناك من غير أن يكون لوجودى تأثير عليها ، وأحاول أن أفهم عن وجود هذه الأشياء الخارجية شـــيئا ، ولكنى أخفق • ومن ثم

يستولى على شعور بالحصر النفسى أو الضيق L'angoisse • وسارتر هنا يتأثر بكير كيجرد الذى كان أبرع من حلل هذا الشعور عند الانسان — ثم أحاول بعد ذلك أن ألغى هذه الأشياء التى من حولى ، أى أن أعدم وجودها اعداما ، طالما تغايرنى ولا أمل لى فى أن أفهم من ماهيتها شيئا • ومن ثم ، أتجه بفكرى الى الغائها • وفى أثناء هذا كله ، أشعر بأن وجود هذه الأشياء الخارجية يثير فى نوعا من التقزز ، بل ويخلف عندى شعورا بالقىء La nausée (وهذا عنوان لأحد كتب سارتر) • وهذا تعبير قوى قد لا يوافق عليه الذوق العام ويشمئز منه • وما أكثر تعبيرات سارتر التى لا يوافقه عليها الذوق ، بل وحتى تلك التى لا تتمشى مع الأخلاق ، ولكنه يصور على كل حال هذا اليأس الذى يملك على الانسان حسه وكيانه وشعوره كله عندما يجد نفسه محاطا بأشياء كثيرة لا يدرى عنها شيئا ، ويمر ببصره سريعا على هذه الأشياء جميعها فلا يكاد يعى منها شيئا ، اللهم الا أنها قائمة هناك ، وعلى الرغم منه ، وسواء أراد أم لم يرد •

❋ ❋ ❋

وقد شغف سارتر بالعدم وأنزله من نفسه المكان الأول ، حتى يجعل منه أو من الخلاء Le vide — وهو عكس الملاء Le Plein — مساويا للحرية • فالأشياء قائمة فى الخارج ، جامدة ، صلبة ، « ملاء » فى « ملاء »، ليس بينى وبينها سبب • ويقابلها الأنا أو الشعور ، وهو الخلاء المطلق الذى لا يحتوى على شىء ، وليست لديه معرفة بالأشياء الخارجية ، و لاحتى بجسمه المادى الذى يتقمصه • ومن أجل ذلك ، فان بطل رواية « النسىء » Le Sursis — ونستطيع أن نترجمها أيضا « فى مفترق الطرق » — ينظر الى الأشياء والى يديه فيروعه مقدار ما يفصله عن العالم بأسره ، ومع ذلك فانه يستنتج من عزلته تلك عن العالم كله أنه حر • « كل شىء قائم فى الخارج ••• أما فى باطنى ، فليس هناك من شىء ، ولا أثر لشىء • بل قل انه ليس هناك باطن على الاطلاق • وليس ثمة شىء • والأنا هو لا شىء • ومع ذلك ، فأنا حر ••• لست شيئا ، ولست مستحوذا على شىء • فأنا مقيد بالعالم مرتبط به ارتباط الشمس والضوء به ، ومع ذلك ،

فأنا « مبعد » عنه ، كضـوء الشـمس الذى يتسرب الى الأحجار والماء وينساب من تحتها دون أن يعلق به شيء ، أو ينشب فيه شيء ... وأنا حر مع ذلك . والحرية هى المنفى الذى كتب على فيه أن أكون حرا » .

ولا يخفى أن سارتر هنا قد قال بمعنى جديد للحرية . فمن المعروف فى علم الأخـلاق أن الحرية هى قدرة الشـخص على التأثير فى الظروف الخارجية واخضاعها له . أما الحرية عند سارتر فليست تعلق مطلقا بموقف الشـخص . من العـالم الخارجى أو من الظروف المحيطة به ، بل تتعلق بموقف الانسان من نفسه ومن حياته الباطنة .فالانسان الحر عند سارتر هو ذلك الذى يستطيع أن يعزل نفسه عن العالم ، ويعيش فى عالمه الباطنى هو ذلك الذى يسـتطيع أن يلغى العالم الأكبر ليعيش فى العالم الأصـغر وحده . ولكن حياته فى عالمه الباطنى لن تكون حياة على وتيرة واحدة ، والا لما كان حرا أبدا ، بل ستكون حياة متجددة « الأحوال » متدفقة التيارات . وسيكون فيها الانسان مستغلا «قدرته الاعدامية» الى أقصى حد . ولكن كل ذلك سيكون بينه وبين نفسه . ومن أجل ذلك ، فالقضاء على الحريات بالمعنى العـادى المألوف لهذه الكلمة ، وعزل الانسـان عن كل ما فى العالم الخارجى ، يتيح له ــ فى رأى سـارتر ــ أن يحيا فى باطنه حيـاة متجددة غنية اعدامية متقلبة . وهذا كله يجعل منه انسـانا حرا كما ينبغى . ولذلك نظر سـارتر الى فترة الاحتلال الألمانى لفرنسا عقب دخـول الألمان فيها ، باعتبـارها الفترة التى أتاحت للفرنسـيين قدرا من الحرية لم يتح لهم من قبل . لأنها هى الفترة التى لم يسمح فيها للفرنسيين بأى نوع من الاتصال الخارجى ، ومن ثم عكفوا على ذواتهم يغيرون من أحوالها فى كل آن ما شاء الله لهم أن يغيروا فيها ، ويعدمون اليوم ما رضوا عنه بالأمس . وتلك هى الحرية عند سارتر . وهكذا اسـتطعنا أن نظفر بمعنى جديد للحـرية كان الفضـل فى العثور عليه هى تلك « القدرة الاعدامية » التى اكتشـفناها فى الانسان ، وهى تتمثل هنا فى اعدام الأشـياء والظروف الخارجية كلها حتى يخلو الشخص الى نفسه وينطوى على ذاته بكليته ، حتى اذا ما تم له ذلك غير من أحواله الذاتية وبدل ، وأصـبحت حياته الباطنية بذلك سـلسلة من

أعمال الهـدم والبناء والولادة والاعـدام •

* * *

وقد سيطرت فكرة العدم على سارتر فى القصة ومنهجه فيها أيضـا • فالروائيون عند سـارتر طائفتان : فمنهم من يكتفى بعرض تاريخى لحياة بطله ، تأخذ فيه الحوادث بعضها برقاب بعض ، ويكتفى فيه المؤلف بعرض « الماضى » من حيـاة بطـله • بيد أن هذا الماضى لن يكون حيا بحـال من الأحوال ، بل سـيكون جامدا مقفلا لا حياة فيه • ولن يختلف عن الوجود فى ذاته الذى سـبق أن أشرنا اليه • وقد رأينا أنه وجود لا يمثل الوجود الحقيقى الحى المتغير الاعدامى فى الانسـان • ومنهم من يتخذ موقفا آخر جديرا بالاعتبار حقا فى نظر سارتر ، فهم يصورون من الانسان « الوجود لذاته » الكـامن فيه ، وجوده المتقلب الاعدامى الذى لا يخضـع للترتيب المنطقى ولا يدين بالتسلسل العقلى • وهم لا يسردون « ماضى » البطل كما يفعل أفراد الطائفة الاولى ، بل يصورون حاضره ، والمقصود هنا بالحاضر لا حاضره المـادى ، بل حاضره الروحى الملىء الخصـب الذى يعج دائما بمشروعات المستقبل • وعلى ذلك فهؤلاء الروائيون يصـورون الحاضر والمستقبل معا ، لأن الحاضر لا يكون موجودا الا اذا كان مقدمة للمستقبل • ومن أجل ذلك فان المحكـوم عليه بالاعدام فى رواية « الحائط » لسـارتر يرى نفسه فى الليلة السـابقة على الحكم بالاعـدام عليه أنه ميت فعلا • وذلك لأن مسـتقبله قد قضى عليه وأصـبح مقفلا • فالحاضر الخصب المتناقض الذى ينتقـل بسرعة من حالة الى حالة أخرى ، ويعدم فى طريقه حالات ليواجه حالات جديدة أخرى ، ويكون مبشرا فى ذلك كله بمشروعات المستقبل ــ هذا الحاضر هو الذى يصوره لنا سارتر فى قصصه وروايانه •

* * *

هل من شك بعد ذلك فى ان العدم أصبح مقوما حقيقيا من مقومات الوجود ؟ ان كنت ما زلت فى شك من هذا ، فعليك أيها القارىء بكتب سارتر ورواياته ، فاقرأها لتقتنع ان لم يكن قد اقنعك عرضى الخاطف لبعض آراء هـذا الفيلسوف •

الوجـــودية تلقى حتفهـــــا

هذه الفقاعات الفلسفية التى لا تظهر الا لتختفى ... هذه التيارات السطحية التى هيهات لها أن تمس القاع ، قد عرفها تاريخ الفكر الفلسفى من قديم قبل أن يعرفها أخيرا فى شخص جان بول سارتر وأتباعه من الوجوديين . عرفها فى القرن الماضى فى شخصية فكتور كوزان الفرنسى، وعرفها فى القرن الثامن عشر فى شخصية وولف الألمانى . فقد كان هذان المفكران ملء السمع والبصر فى وقت ما ، وكانا يسيطران على الحياة الفكرية والفلسفية فى زمانيهما ، وفتن بهما أتباع كثيرون . حتى اذا ما خلت الانسانية الواعية الى نفسها ، واختبرت ما قدمه لها هذان المفكران من آراء لم يتكشف لها منهما عن شىء ذى بال ، فنبذتهما وأسقطهما التاريخ من حسابه الى غير رجعة . ومصير سارتر وأتباعه من الوجوديين لن يختلف فى شىء عن مصير هذين الرجلين .فلن يحفل التاريخ بهم ، وسيسقطهم من حسابه كما أسقط الكثيرين من قبلهم . بل ان مياه المحيط قد أخذت تنحسر فعلا عن شاطىء الوجوديين منذ عام ١٩٤٧ .

وبعد .. فما هذه الآراء العجيبة التى طلع بها علينا الوجوديون ؟ الوجودية فلسفة عدمية سلبية من ألفها الى يائها ، تود أولا وقبل كل شىء أن تقتل فينا التفكير وتشل القدرة على استخدام العقل . يقول شستوف وهو أحد الوجوديين فى كتابه عن هيدجر : «يجب ان تقتل فى نفسك العقل والمنطق أن أردت لنفسك خلاصا ، اذ أن الانسان لا يستطيع أن يحيا بهما » . وعندما سئل جان فاهل — وهو الذى يرجع اليه الفضل فى دخول الوجودية فى فرنسا وفى غزوها للجمعيات الفلسفية وللجامعات — عندما سئل : تحت أية طائفة من الفلاسفة نستطيع أن نضع مذهبك ؟ قال : « اننى أفضل أن ينظر الى على أنى من أتباع برجسون » . وليس ثمة ما يدعو الى الغرابة فى هذا التصريح، لاننا نستطيع ان نتعرف على وجه شبه ظاهر يجمع

بين مذهب برجسون وبين المذهب الوجودى • فمذهب برجسون ثورة على العقل وقواعده الجامدة ، واعتراف بقيمة الحياة بتيارها المتصل وديمومتها التى لا تنقطع • والمذهب الوجودى قائم كذلك على عدم اعتراف بالعقل • ولكنه لا ينتهى الى هذه النتيجة المتفائلة التى انتهى اليها برجسون الذى اعترف بالقيمة الايجابية للحياة وللزمان • أما المذهب الوجودى فيتضمن عدم اعترافه بالعقل عدم الاعتراف بكل شىء • ولذلك نجده لم ينته الى شىء ، اللهم الا الى ذلك الجزع النفسى الذى يملك على الانسان حسه ونفسه جميعا ، والى ذلك « الشعور بالقىء أو الغثيان » الذى يسيطر عليه عندما يواجه العالم •

وقد ادت تلك الثورة على العقل ببعض الوجوديين المتحمسين من أمثال كارل ياسبرز وجبريل مارسل الى الارتماء فى أحضان نزعة دينية ذات مسحة تصوفية ، على الرغم من أن هذا يناقض موقف سارتر الملحد من الدين•فنجد ياسبرز يعلن يأسه من العقل قائلا : «من منا لا يود بعد ذلك أن يتحدث الله اليه كما لو كان يتحدث الى طفل ، حتى ولو كان هذا على حساب جريته ••• اننا جميعا نود ذلك ما دمنا نجد أنفسنا فى قبضة يده » • وقد تزعم جبريل مارسل الحركة الوجودية الكاثوليكية « أول ما يجب على الوجودية الكاثوليكية أن تفعله ، هو أن تتخلى تماما عن كل تفكير وعن كل فلسفة » • وقد سار فى ركبه أناس كثيرون • فنجد مثلا عمانويل مونييه يكتب محاربا كل نزعة عقلية ومحددا خصائص الوجودية : « أول ما يجب أن يدين به الشخص الوجودى ، هو أن يبقى على أسرار الدين وألا يسمح بتدخل العقل فيفسدها » •

وقد تأثر المذهب كله بهذه الثورة على العقل • وكان أثر ذلك واضحا فى موضعين : فى القصة ومنهج سارتر فى كتابتها أولا ، وفى نظرة الوجودية الى الحرية ثانيا • فالقصة عند سارتر تتميز بذلك الخليط الهائل من الحوادث ، وذلك الانتقال المفاجىء من فكرة الى أخرى وعدم سرد الحوادث سردا منطقيا يخضع للتسلسل العقلى ويدين بقانون المقدمات

فالنتائج ٠ هذا عن القصة ، أما عن نظرة الوجوديين الى الحرية ، فهى نظرة فريدة حقا لا يوافقهم عليها الا من أصابه مس ٠ فالحر عند سارتر هو ذلك الذى استطاعت الظروف الخارجية أن تشل تفكيره وتوقف أية قدرة له على التأثيرفيما يحيط به ، هو ذلك الذى انطوى على نفسه واستطاع ان يحيا فى باطنه حياة متجددة متقلبة ٠ وبمعنى آخر ، الحر عند سارتر هو ذلك الذى فقد حريته بالمعنى المألوف لهذه الكلمة ٠ ومن ثم ، فقد نظر سارتر الى فترة الاحتلال الالمانى لفرنسا عقب غزو الالمان لها باعتبارها الفترة التى أتاحت للفرنسيين قدرا من الحرية لم يتح لهم من قبل !!! ٠

هذه الثورة على العقل وعلى الحرية كما نفهمها وراءها خبىء كما يقولون ٠ ولكى نصل الى هذا الخبىء لابد ان نرجع بذاكرتنا الى عام ١٩٣٣ ٠ ففى هذا العام استدعت الحكومة النازية هيدجر — وهو مؤسس الوجودية الحقيقى — لالقاء محاضرات فى جامعة فريبورج ٠ فأخذ يذيع محاضرات فى الشباب الألمانى مشجعا اياهم على الانضمام الى النازية وعلى الخضوع الاعمى الذى لا يسمح بأى تدخل للعقل ، لكل ما يمليه عليهم النازية ولكل ما يأمر به الفوهرر : « اننى أطلب من الطالب أن يتقدم بثبات عسكرى صارم الى الخطر ولا يبالى ، وأن يسير الى الأمام معرضا نفسه لكل شىء ٠٠٠ وأن يأخذ نفسه فى صرامة وجد بتوكيد مصير ألمانيا ومستقبلها ٠ وهو ماثل أمامه حاليا مثولا محققا شرعيا مشرقا فى شخص هتلر » (من خطبته الافتتاحية التى افتتح بها موسم محاضراته) ٠ ولم يمنعه حماسه هذا للفوهرر من أن يسير على رأس جموع طلبة جامعة فريبورج فى صفوف منتظمة ليعلنوا جميعا تأييدهم المطلق لعاهل ألمانيا ، قائلا لهم : « ان الفوهرر هو وحده الحقيقة الألمانية الحاضرة والمستقبلة ، وهو قانون ألمانيا الأوحد » ٠ وطبيعى أن يدعو رجل له هذا الاتجاه الى قتل التفكير ومحاربة الحرية والانطواء على الذات ٠ وطبيعى كذلك أن يدعو مثل هذا الرجل الشباب الى الخضوع والامتثال ، وأن ينشر فيهم نزعة التشاؤم ، وأن يفهمهم أن الانسان كائن بائس ، وأن « الشعور بالضيق

والجزع » مسيطر عليه ، فلا حيلة له فى أن يهرب منه •

وسار سارتر فى ركب هيدجر النازى ، حتى نجده يعلن أن الفرنسيين كانوا فى عهد الاحتلال الألمانى أوفر حرية من كل عهد مضى • فالحرية عنده قائمة فى كبت الحـــرية • وعلى يد من ؟ على يد الألمان بالذات ••• ومن ثم نفهم كذلك تلك الصيحات التى كان يرددها سارتر ومدام سيمون دى بوفوار معلنين فيها ثورتهما على حركات المقاومة أو حركات التحرير التى نشطت فى فرنسا بعد الغزو الألمانى لها • فقد ذهبا الى أن هذه الحركات لا فائدة من ورائها • ويحاول سارتر ان يبرر موقفه هنا تبريرا فلسفيا فيقول : وعلام كل هذه الحركات ؟ انهـــا لن تنتهى الى شىء • وهل ينتهى أى فعل انسانى الى شىء ؟ ان كل الأفعال الانسانية تنتهى الى لا شىء ، وهى فى ذلك متســاوية • لأنها تنتهى جميعـــا الى الاخفاق • فليوفر كل جهوده ، وليرض بما قسم له • ولا حاجة الى حركات المقاومة والتحرير » • ولن يصعب علينا بعد ذلك ان نفهم ما يضمره سارتر فى قوله ذاك الفريد فى الحرية • انه يود أن يقـــول ان الناس جميعا أحـــرار فيمـــا بينهم وبين أنفسهم ، فليس ثمة ما يدعو بعد ذلك الى ان يقاتلوا ويطالبوا من أجـــل الحرية ، وهى شىء هم حاصـــلون عليه فى ذواتهم ، وهذا منطق معكوس لا يوافقه عليه الا رجل يدعـــو لكبت الحرية بمعنـــاها المفهوم • وهذا ان جاز فى بلد كألمانيا النازية ، فانه لا يجوز فى بلاد الديموقراطيات والحريات ومن بينها فرنسا ومصر •

ولقد فطنت الكنيسة الرســمية فى فرنسا أخيرا الى ما تنطوى عليه الحركة الوجودية الكاثوليكية التى يتزعمها جبريل مارســل من اتجاهات خطيرة فناصـــبتها العداء • اذ وجـــدت أن هذه الحـــركة ترمى من وراء ارتمائها فى أحضان تلك النزعة الدينية التصـــوفية التى تصـــطبغ بها فى الظاهر لا الى مجرد التدين ، بل الى عداوة الحكـــم الديموقراطى الذى يقوم أولا وقبل كل شىء على الحرية وعلى تحكيم العقل فى كل شىء •

وهكذا اســـتطعنا أن نفهم خبىء هذا المذهب الوجودى • وانى أعلن

على الملأ : أنه لا حياة للوجودية الا فى ظل النازية وما شـــابهها من أنواع الحكم • أما وقد انتهت النازية الى غير رجعة ، فقد آن للوجــودية كذلك أن تفارقنا • ولن تمضى ســـنوات معدودات حتى يتلاشى هذا المذهب من أساسه ، وينقضى الى غير رجعة • ان هذا هو المصير المحتوم لكل تلــك الفقاعات الفلسفية التى ما تظهر الا لتختفى ، وما تطفو على السطح الا ريثما تعود فتغوص مرة أخرى فى اللجة الى القرار • وعلى كتابنا الأفاضل الـــــذى يتحمسون غاية التحمس للوجودية أن يطـــــامنوا قليـــلا من حماسهم ••••!!•


مرايـــــــا

من منا لم يقم بهذه التجربة طفلا ؟ اذا كنا قد نسـينا فلنجرب على أطفالنا •

عندما يقبض الطفـل لأول مرة فى حياته على مرآة ثم يمر بها دون شعور منه على وجهه ، فانه سرعان ما يزم شفتيه ويقطب ما بين حاجبيه ، ويمد وجهه ، ويعلوه اهتمام كبير تنبض به كل قسمة من قسـمات وجهه الصغير • ويبدو أنه قد اكتشف شيئا • ولكن مرة واحدة لا تكفى • فيعاود الطفل التجربة من تلقاء نفسـه : يمسك بالمرآة مرة أخرى حتى يجعلها فى مواجهته تمـاما ليتسـنى له رؤية ما رأى • ولكنه فى هذه المرة لن يكتفى بالاهتمام ، بل سـينفجر ضاحكا مهللا محـركا كل جزء من أجـزاء بدنه الدقيق • ثم يأخذ فى جذب من حوله من أهله ودعوتهم الى رؤية ما رأى • انه فى هذه المرة قد اكتشف نفسه ، ووجد صورته فى المرآة • وهو يحتفل بهذ االاكتشـاف على طريقته الخاصـة • ويكبر الطفل ، وتزداد معرفته بنفسه وضوحا وتميزا ، ولكن اهتمامه بهذه الصـورة التى رآها فى المرآة ــ صـورة نفسه ــ لن يفارقه ، بل ان هذا الاهتمام ليسـتحوذ عليه فى السنوات الأولى حتى ينسيه نفسـه وكيانه الحقيقى • ويكفى للتيقن من هذا أن توقف طفلك أمام المرآة ، ثم تحـرك المرآة قليلا قليلا الى الخلف لتشاهد ارتماء الطفل على ظهره وسقوطه تـوا • وما هذا الا لانه قد ركز انتباهه فى صورته ، وكان فى حالة من « التقمص الذاتى » نسى فيها نفسه بحيث انه عندما شـاهد صـورته فى المرآة قد رجعت الى الخلف ، أقنعه ايحاؤه الذاتى بأنه هو الذى رجع الى الخلف ، فهوى •

وينمو الطفل ، ويصـبح عضوا فى المجتمع ، فردا فى أسرته ، وطالبا فى مدرسته ، وعضوا فى ناديه ، ومواطنا فى وطنه ثم فى العالم • ويلتقى بأفراد كثيرين ينجذب الى بعضهم ، وينفر من البعض الآخر • ويبدى فى

الحياة ضروبا مختلفة من الأفعال والسلوك التى يجد أثرها الحسن أو السيء مرتسما على وجوه هذه الأفراد • فيشعر أن هذه الأفراد تتقبل أفعاله وأقواله قبولا حسنا فيرضى عن نفسه ، أو تتجهم له وتدير ظهورها عند سماعه أو لقياه فيسخط على نفسه • وسرعان ما يصل الى هذه الحقيقة : ان هذه الأفراد ليست الا مرايا هى الأخرى • يشاهد فيها نفسه المعنوية بعد أن شاهد فى المرآة صورته الحسية • وهو فى كل يوم يزداد معرفة بنفسه عن طريق هذه المرآة الكبرى : العالم .

ولكن الانسان ليس ملاكا . انه حيوان • اقرب الى الارض منه الى السماء • انه كثيرا ما يشب عن الطوق ، ويطيع صوت شيطانه وغرائزه ، ويأتى ألوانا من الأفعال لا يرضى عنها مجتمعه وعالمه الذى يعيش فيه • وذلك لأنه يحتوى فى باطنه على ما أسماه فرويد « الايد » أو الذات اللاشعورية بدوافعها وغرائزها العمياء • ويظل يشعر دائما أن سيفا مسلطا عليه ، وأنه ليس حرا فى كل ما يفعل ، وأن عينا متسعة الحدقة قائمة هناك ، فى مكان ما ، ترقبه وتحسب عليه حركاته وسكناته • انه يسعى دائما الى الهروب من هذه العين ، ولكن دون جدوى • انها منبثة فى كل مكان • لا ! أهذه حياة ؟؟ وهو يحاول فى ذلك كله جاهدا أن يرتفع بذاته الحيوانية الى مرتبة الذات العليا أو « السيير اجو » ولكنه كثيرا ما يخفق . اذا ، فتبا لهذه المرآة الكبرى التى أمامه ، انه ساخط عليها ويود لو حطمها تحطيما ، وهو ليس فقط ساخطا عليها ، ولكنه يخشاها ويرهبها ، ان بدنه ليرتجف لمجرد التفكير فى هذه المرآة • انه لا يقوى على النظر اليها • أواه !! ما أسعد العميان ! انهم وحدهم أحرار فى هذا العالم • ويصرخ صرخة مدوية ، ويمد يديه الى وجهه فيغطى بهما عينيه ويغمضهما ، عله لا يرى •

ولكن ما بال صورته تلاحقه ؟ انه قد أغمض عينيه عن هذا العالم • ولكن الأمر لم يتغير بالنسبة اليه • يا للهول ! انه معذب • انه قد اكتشف فى باطنه مرآة أخرى غير هذه المرآة الكبرى التى سعى جهده فى الخلاص

منها دون جدوى ، وهـذه المرآة التى اكتشفها فى باطنه لا تقل صـقلا ونصوعا عن المرآة الكبرى • انها تعكس اليـه ــ على الرغم منه ــ كل أفعاله وحماقاته التى ارتكبهـا ، ولا يـود ان يراها أمام ناظريه بهـذا الوضوح المكبر • انـه قـد ارتكبها وود لو أنهـا مرت سريعا دون ان يلتقى بها مرة أخرى • ولكن هـا هـو قـد يراها مرتين فى مرآتـين مختلفتين ، لا بالحجم الطبيعى بـل بصورة مكبرة عشرات المرات •

أولى به اذا ان يرفع يـديه عن عينيه ليرى ، مـا دام يرى فى كل مكان : من حوله وفى نفسه • ليرفع عن عينيه غطاءهما • لقد كان فى غفلة، وبصره اليوم حديد • ليرفع عن عينيه غطاءهما ليعيش فى هـذا العالم عيشة المتردد الخائف الوجل • لقد كتب عليه ان يكون انسانا : أى كائنا جبـانا وجلا مقيدا • ان الحكم الديكتاتورى ليس شيئا غريبا فى ذاته ، مـا دام يقوم على بث العيون والارصاد ، ومحاسبة الفرد حسابا عسيرا، ومنعه من ان يطلق لنفسه العنان • وهـذا كله ماثل أمامنا كبشر ، وحياتنا كلهـا كأناس قائمة على هـذا الحساب والكبت .

ولو حانت منه التفاتة الى مرآة ــ مرآة حقيقية هذه المرة ــ وهو فى هـذه الحالة : حالة عدم الرضى عن المجتمع الذى يعيش فيه ، وعـدم الرضى عن نفسه من جراء فعل أتاه أو جرم جناه ، تاركا نفسه تسترسل على سجيتها الاولى ، فانه لن يقوى على النظر الى صورته فيها • وقـد يحطم هذه المرآة فى سورة انفعاله . انظر الى القاتل مثلا • انه لا يقوى على النظر فى المرآة التى أمامه ، ويسارع الى تهشيمها بقبضة يده • وهو يهشمها لانه غير راض عن صورته فيها • انه قـد احتفل برؤية صورته فيها لاول مرة يوم كان طفلا ، يوم كان ملاكا • ولكنه عندما كبر ، وأصبح انسانا لم يعد يقوى على النظر فيها • انه اكتشف فيها نفسه أول الامر ، ولذا فرح وهلل ، ولكنها أصبحت بعد ذلك من وسائل كشف نفسه أمـام نفسه ولهذا سخط عليها وهشمها تهشيما • ولكن مسكين هذا الانسان !! ان هـذه المرآة هى وحدها التى باستطاعته ان يحطمها • أمـا المرايـا

الاخرى ، فانه لن يستطيع لهـا تحطيما ، وسيظل دائما يخشـاها ويرهبهـا .

كان الانسان يسعى أول الامر لمعرفة نفسه . ولكنه مخلوق تعس ، لانه عرف نفسه أكثر مما يجب . انه كان يفضل الجهل بنفسه عن هـذه المعرفة التى جعلته كائنا متهيبا وجلا محاطا بكل هـذه المرايا : المعنوية منهـا والحسـية .

والحديث فى المرايا حديث ذو شجون . حدثتنى سيـدة عجوز بأن اطالة النظر الى المرآة فى رمضان مفطر للصيام . وعنـدما استوضحتها : من أين لها هـذا العلم ؟ قالت : انها تذكر حديث أمها لها فى هذا ، وكفى وهممت بالانفجار فى الضحك لولا بقية من حياء وشعور باحترام الكبـير ودانى الى صوابى . ثم أخذت حديث هـذه السيدة مأخذ الجد ، فوجدت فيه ما يستحق الاهتمام . ان الاشتهاء الحسى والتملى بجمال الغير محرم فى رمضان وغير رمضان . فاذا نظر رجل الى امرأة ، أو نظرت امرأة الى رجل نظرة اشتهاء صحبها شعور بالارتياح ، فان هذا حرام قطعا . أليس كذلك ؟ والواقع ان نظرة الرجل الى نفسه أو نظرة المرأة الى نفسها فى المرآة لا تختلف كثيرا عن نظرة كل منهما الى الآخر . فالاساس فى كلتـا النظرتين واحـد ، ألا وهو الشعور بالارتياح الحسى .

ويحدثنا علماء النفس عن نوع من المرض النفسانى يطلقون عليه : « تلذذ الفرد بتأمل جماله » أو ما يسمونه « بالنار سيزيم » نسـبة الى نار سيز ، ذلك الفتى الاغريقى الجميل الطلعة الذى تحدثنا الاساطـير الاغريقية كيف كان يتملى وتتملى معه جنيات البحر بمطالعة وجهـه فى صفحة البحيرة . والحق أننا كلنا فريسة هـذا المرض بأقدار متفاوتة . ولذلك ، فان حديث هـذه السيدة لا يخلو من صواب . ان أمثـل هـذه الاحاديث الشعبية تستنـد دائما الى أساس علمى ، وتقوم على دعائم ثابتة فى الطبيعة البشرية . فلا تسخر منها كما فعلت أنـا أول الامر مـع هـذه السـيدة .

فهـــرست

الموضـــوع الصفحة

الموضـــوع	الصفحة

نحـــو الواقـــع ـــ مقالات فلسفية

للدكتور يحيى هويـــدي

أستاذ الفلسفة بجامعة القاهرة

———

يضم الكتاب طائفة مختارة من المقالات الفلسفية لمفكرنا الكبير الأستاذ الدكتور يحيى هويدى ، وهى ثمرة طبيعية لتجارب فلسفية عميقة امتدت فى حياة مبدعها أكثر من ثلاثين عاما وحملت طابعه الفـــكرى المستقل وموقفه النقدى المتميز : سعيا الى مراجعة المذاهب والإتجاهات الفلسفية فى مساراتها المتنوعة وحرصا على تأسيس وعى فلسفى يستمد أصوله الحميمة من نبع الواقع الفياض الذى يحياه الانسان متحملا أمانة الوجود مدافعا عن كرامته .

ليس هذا الكتاب مجرد دعوة الى التأمل بل هو أيضا دعوة الى الحياة الكريمة : ففيه تمجيد العقل وتأكيد للحرية .

النـــاشر